ESTUDIOS SOBRE EL ANTIGUO TESTAMENTO

Gerhard von Rad

ESTUDIOS SOBRE EL ANTIGUO TESTAMENTO

GERHARD VON RAD

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA - 1976

Título original: Gesammelte Studien zum Alten Testament I-II
Tradujeron: Fernando-Carlos Vevia Romero y Carlos del Valle Rodríguez
Cubierta y maquetación: Luis de Horna
© Chr. Kaiser Verlag München, [4]1971
© Ediciones Sígueme, 1975
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0691-X
Depósito Legal: S. 74-1976
Printed in Spain
Industrias Gráficas Visedo
Hortaleza, 1 - Teléfono *21 70 01
Salamanca, 1976

CONTENIDO

Prólogo 9

1. El problema morfogenético del hexateuco 11
2. Tierra prometida y tierra de Yahvé en el hexateuco 81
3. Todavía existe el descanso para el pueblo de Dios 95
4. El tabernáculo y el arca 103
5 La imputación de la fe como justicia 123
6. El problema teológico de la fe en la creación en el antiguo testamento 129
7. Los comienzos de la historiografía en el antiguo Israel 141
8. La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes 177
9. El ritual real judío 191
10. La ciudad sobre el monte 199
11. «Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos 209
12. La predicación levítica en los libros de las crónicas 231
13. Job 38 y la antigua sabiduría egipcia 245
14. La historia de José y la antigua hokma 255
15. Algunos aspectos del concepto veterotestamentario del mundo ... 263
16. El pueblo de Dios en el deuteronomio 283
17. Fe y concepción del mundo en el antiguo testamento 377
18. Observaciones a la narración de Moisés 389
19. Interpretación tipológica del antiguo testamento 401
20. La teología del código sacerdotal 421
21. Los falsos profetas 445
22. Las confesiones de Jeremías 461

Indice general 473

PROLOGO

El lector comprenderá que no le resulte fácil al autor presentar sin cambios estos antiguos trabajos (el más antiguo de ellos data de hace 27 años). Hoy día habría que formular muchas cosas de manera muy distinta, dentro del movimiento, que para general alegría nuestra, se ha producido dentro de la ciencia del antiguo testamento. Esto se refiere especialmente al «Problema morfogenético del hexateuco», que ahora hay que considerar en unión de la obra de M. Noth «La historia de la tradición del Pentateuco», su continuación. En seguida se vio que la idea de introducir, al menos de modo esporádico, algún cambio o mejora en las explicaciones, era irrealizable. Por ello he de rogar al lector que acoja el presente volumen con una mirada llena de comprensión histórica. Habrá de tener en cuenta la situación especial de nuestra ciencia; situación en la que cada uno de los trabajos quiso engranar en su época.

La iniciativa para llevar a cabo esta recopilación partió del profesor H. W. Wolff; sin él y sin la generosidad del primer editor que autorizó esta nueva impresión, nunca se hubiera realizado este volumen.

G. v. R.
Junio de 1958

EL PROBLEMA MORFOGENETICO DEL HEXATEUCO *

No puede decirse que el estudio teológico en torno al hexateuco se encuentre en crisis en nuestros días; más bien podría afirmarse que ha sobrevenido un período de estancamiento, advertido por más de uno con cierta preocupación. ¿Qué hay que hacer ahora? Por lo que concierne al análisis de las fuentes escritas existen indicios de que realmente un camino ha llegado a su fin; incluso piensan algunos que se ha ido demasiado lejos. Por lo que se refiere al estudio de cada uno de los materiales (tanto según su esencia formal literaria como según su contenido) es verdad que no puede decirse lo mismo; es decir, que se haya hecho más o menos todo lo que había que hacer; pero también en este punto se ha producido un estancamiento, hasta el punto de que con respecto al haxateuco puede hablarse sin exageración de un cierto cansancio entre los investigadores, especialmente entre los más jóvenes. No es difícil encontrar la causa. Los dos métodos de investigación indicados (por variados que fuesen los métodos de emplearlos) tuvieron como consecuencia un alejamiento continuado e incontenible con respecto a la configuración actual y definitiva del texto. Se había puesto en marcha un proceso de análisis, casi siempre muy interesante, pero al fin y al cabo, proceso de disolución en gran escala y la conciencia clara u oscura de su carácter irreversible paraliza todavía hoy a muchos. De hecho, aun aquellos que reconocen plenamente la necesidad e importancia del camino emprendido, no pueden escapar a la acción, profundamente disolvente, que produjo *también* esa investigación del hexateuco. Este tema de la con-

* Contribución a Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 4/26 (1938).

figuración última del hexateuco casi nadie lo ha tomado como punto de partida valioso de una disquisición científica, partiendo del cual la investigación se hubiera abierto camino, lo más rápidamente posible, para llegar a los problemas auténticos que se esconden en el fondo.

El presente trabajo quisiera salir de esa situación, que no deja de ser peligrosa, viniendo a llenar un hueco notable en la investigación del hexateuco; ocupándose de una cuestión que, cosa curiosa, todavía no ha sido planteada [1], pero cuya solución quizás pueda hacernos salir del punto muerto. Formulemos brevemente esa cuestión.

En primer lugar bosquejaremos de modo general el contenido del hexateuco: Dios, que había creado el mundo, llamó a los patriarcas de Israel y les prometió la tierra de Canaán. Cuando Israel se hizo numeroso en Egipto, Moisés condujo al pueblo hacia la libertad entre maravillosas demostraciones del poder y la gracia de Dios, dándole la tierra deseada tras largo errar por el desierto. Estas frases que esbozan el contenido del hexateuco son, en el sentido de las fuentes, exclusivamente expresiones de fe. Dentro de ellas podrá delimitarse todavía todo lo que es «fidedigno» desde el punto de vista histórico; pero así, tal y como ahora se nos narran los datos de la historia hexatéuquica, son única y exclusivamente, expresados por la fe de Israel. Lo que en ella se narra desde la creación del mundo o bien desde el llamamiento de Abrahán hasta la conquista de la tierra realizada por Josué es historia de salvación; se la podría calificar incluso como un credo, que recapitula los datos principales de la historia de la salvación. Ahora bien, si se juzga ese credo por su forma exterior, es decir, por esa acumulación y yuxtaposición, verdaderamente colosal, de materiales de distinto tipo bajo un pensamiento fundamental relativamente sencillo, vemos inmediatamente que nos encontramos ante un *estadio final*, algo último, tras lo que ya no es posible otra cosa. Esa elaboración barroca del pensamiento fundamental hasta llegar a una ampulosidad tan enorme no es un primer ensayo, ni tampoco un equilibrio clásico o una madurez desarrollada, sino. como hemos dicho, algo último llevado hasta el límite de lo posible y legible, que sin embargo hubo de tener necesariamente unos estadios previos. Dicho con otras palabras: también el hexateuco puede ser entendido, más aún: debe ser entendido como un género

1. Más tarde he visto, que ya fue planteada por Dornseiff ZAW N. F. 12 (1935) 153, pero (él habla sólo del *pentateuco*) fue respondida de modo muy poco satisfactorio.

literario del que se puede suponer que son perceptibles en alguna manera sus comienzos, su «sitio en la vida» y su crecimiento ulterior hasta llegar a la hipertrofia que tenemos ante nosotros. Así pues, nuestro estudio (que a falta de muchos puntos de apoyo deseables, solamente puede mostrar algunas etapas en el camino de la formación de ese género literario) tendría que contar con un elemento *estable* y otro *variable*. Estable es el credo histórico como tal; fue dado por los tiempos más antiguos y no estuvo sometido, en sus elementos integrantes, a ningún cambio. Por el contrario, es variable la adquisición de su propia fisonomía, la configuración externa; aunque no solamente lo exterior, sino sobre todo el grado de compenetración y elaboración teológica interna de los elementos dados por la tradición. El responder a esta cuestión tendría la ventaja de acercarnos de nuevo a la figura última y definitiva del hexateuco, mediante un desarrollo teológico orgánico de la investigación y no ejerciendo una violencia teológico-pneumática.

I. EL PEQUEÑO CREDO HISTORICO

En el capítulo 26 del deuteronomio se encuentran dos instrucciones cúlticas sobre la oración, que hoy se juzgan generalmente como formularios rituales. La cuestión de la elaboración deuteronómica, e incluso la hipótesis (por lo demás totalmente innecesaria) de que nos encontremos ante una redacción realizada posteriormente, tienen escaso valor frente al hecho de que aquí, tanto en la forma como en el fondo, se patentizan dos celebraciones cúlticas reales [2]. Aquí nos ocuparemos solamente de la primera, que debía recitarse en el santuario al presentar las primicias. Dice así:

> Mi padre fue un arameo errante y cuando descendió a Egipto fue allí un extraño al que pertenecía muy poca gente; pero allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataban, nos

2. La segunda oración, que debía decirse al entregar los diezmos en el llamado año de los diezmos, muestra de un modo especial qué pequeña es la intromisión que hemos de tener en cuenta. La oración no se ajusta en modo alguno a la regla típicamente deuteronomista, en virtud de la cual todo el acento se coloca sobre el empleo caritativo del diezmo, ya que contiene sobre todo afirmaciones solemnes sobre el empleo cúltico de lo «santo». Para la oración se trata de la integridad cúltica del *donante* del diezmo, mientras que todo el interés del deuteronomio en el caso del año de los diezmos se dirige al que recibe los diezmos.

Dirigiremos ahora nuestra atención a otro texto que ciertamente procede de otra fuente, pero en cuanto a su contenido debe colocarse muy cerca de los que acabamos de mencionar. Se trata de la alocución de Josué en la asamblea de Siquem. Hablaremos más tarde detenidamente de esta narración; ahora nos interesa solamente, dentro de la historia, el excurso de Jos 24, 2 b-13:

> Vuestros padres habitaban más allá de la corriente del Eufrates en los tiempos remotos y servían a otros dioses. Pero yo saqué a vuestro padre Abrahán de más allá de la corriente del Eufrates y le hice atravesar toda la tierra de Canaán; le regalé una rica descendencia y le di a Isaac. Y a Isaac le regalé Jacob y Esaú; y a Esaú le di la montaña de Seir para tomarla; Jacob y sus hijos descendieron a Egipto. Y golpeé a los egipcios mediante prodigios que realicé en medio de ellos y después os saqué de Egipto y llegasteis al mar. Y vuestros ojos vieron lo que hice con los egipcios. Pero vosotros habitasteis muchos días en el desierto. Luego os introduje en la tierra de los amorreos que viven al otro lado del Jordán, y lucharon contra vosotros; pero yo los puse en vuestras manos y tomasteis su tierra, y yo les aniquilé ante vuestros ojos. Luego se levantó Balac, hijo de Sippor, rey de Moab, e hizo llamar a Balaam, hijo de Beor, para que os maldijera. Pero yo no quise escuchar a Balaam y él tuvo que bendeciros y yo os salvé de su poder. Entonces cruzasteis el Jordán y llegasteis a Jericó y las gentes de Jericó lucharon contra vosotros; pero yo os las puse en vuestras manos. Y yo envié tábanos delante de vosotros, los cuales ahuyentaron de delante de vosotros a los doce reyes amorreos. Y yo os di una tierra por la que no habéis tenido que esforzaros, y ciudades que no habéis construido y ahora habitáis; viñedos y olivares que no habéis plantado, los podéis gozar ahora.

También aquí el texto está lleno de todo tipo de adornos retóricos y añadiduras, reconociéndose inmediatamente que su origen está en la idea hexatéuquica de la historia. Sin embargo no puede caber ninguna duda de que esta alocución, desde el punto de vista de los géneros literarios, ciertamente no es una creación literaria *ad hoc*, al modo de los discursos intercalados gustosamente en otras ocasiones, inventados para describir determinados acontecimientos. También en este caso se emplea una forma firmemente acuñada ya en lo esencial y que sólo deja lugar a libertades insignificantes. Fundamentalmente encontramos aquí, como en los casos anteriores, los datos principales de la historia de la salvación desde la época de los patriarcas hasta la conquista de la tierra. Las pequeñas añadiduras (detalles sobre el milagro del mar de los juncos; el encuentro con Balaam, etc.) no llaman la atención hasta que se reflexiona en la omisión absoluta de los acontecimientos del Sinaí, pues la revelación de Yahvé y el establecimiento de la alianza eran en todo caso sucesos de una importancia tan enorme, que

en verdad hubieran podido ser mencionados al lado de la historia de Balaam o de los tábanos, si el incluirlos hubiera sido posible de alguna manera. Pero el esquema fundamental parece no conocerlos y por ello nos encontramos ante el hecho sorprendente de que este género literario permita la libertad de introducir pequeños detalles, pero no un cambio tan profundo como hubiera traído consigo la inclusión de los sucesos del Sinaí.

Precisamente estos textos, aunque estudiados muy brevemente, nos llevan sin embargo a un resultado provisional; especialmente si se reflexiona sobre el contexto en el que todavía se encuentran. En ninguno de los tres casos se trata de un recuerdo casual de los acontecimientos históricos, sino de algo que se recita usando una forma concentrada, en tono solemne, y en una situación de suma importancia; a saber: en el marco de una celebración cúltica. En cuanto a su contenido, los tres textos fueron construidos evidentemente según *un solo* esquema, como se hace especialmente patente en el caso de la omisión de los sucesos del Sinaí. Van siguiendo por tanto una imagen canónica de la historia salvífica, fijada en sus detalles desde hacía tiempo. Ciertamente no es muy osado sacar ahora la siguiente conclusión: la recitación solemne de los datos principales de la historia de la salvación, sea en la forma de un credo, sea como alocución parenética a la comunidad, debió de construir una parte integrante del culto israelita primitivo.

Cuanto mayor pueda parecer a primera vista la diferencia entre el género literario de recitación, a modo de confesión de fe, de los hechos salvíficos por una parte, y el hexateuco en su forma actual por otra, tanto más sorprenderá la conformidad conceptual de ambos. En el fondo se trata de un ideario único, sumamente sencillo y se podría ya calificar a Jos 24, 2-13 de hexateuco en pequeño. Si abarcamos ahora de una mirada el comienzo y el final del camino, podremos barruntar algo de la colosal inercia de la vida de fe veterotestamentaria, *pues cuanto más numerosos son los materiales* accesorios y más intensa su elaboración, tanto más firme aparece *algo* dado de antemano, *algo* captado por la fe como fundamental, más allá de lo cual no pasó el hexateuco ni siquiera en su configuración final. Nuestra tarea consistirá a continuación en describir, al menos en sus fases principales, cómo se fue elaborando esa recitación cúltica hasta llegar a nuestro hexateuco.

II. MODIFICACIONES AUTARTICAS DEL CREDO EN LA POESIA LIRICA DEL CULTO

Antes de continuar con la cuestión principal sobre la esencia y la elaboración del hexateuco, será provechoso seguir investigando todavía un poco más el género literario que acabamos de estudiar.[5]

En la gran reprensión que Samuel hace al pueblo en Mizpa, 1 Sam 12, se encuentra, casi sin transición, después de la apología de sí mismo que hizo Samuel ante el pueblo, una enumeración de los acontecimientos de la historia de Israel con Dios:

> Cuando Jacob vino a Egipto y vuestros padres clamaron a Yahvé, entonces les envió a Moisés y Aarón y ellos sacaron a vuestros padres de Egipto y él les dio morada en este lugar (sigue una breve descripción, según la manera deuteronómica de considerar la historia, tomada del libro de los Jueces) (1 Sam 12, 8).

Hay que hacer notar que esta disgresión histórica en boca de Samuel no es solamente un elemento del discurso al lado de otros varios, sino que debe ser destacada del contexto como algo especial, debido a su solemne introducción (v. 7); evidentemente lo que ahora se recuerda a los oyentes es algo firme y válido. La continuación hasta más allá de la conquista de la tierra es sin duda una muestra de libertad con respecto al género literario, que tenía ciertamente un predecesor determinante en el libro deuteronómico de los Jueces. El autor de este discurso no tuvo más que recurrir a esa obra, a fin de restablecer la plena actualidad del discurso para los oyentes de Samuel.

Las letanías del salmo 136 confirman también nuestra tesis sobre el papel que desempeñó en el culto la recapitulación de los hechos salvíficos de Yahvé:

> Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;
> dad gracias al Dios de los dioses;
> dad gracias al Señor de los señores;
> el que ha hecho grandes maravillas por sí solo,
> que creó el cielo con toda sabiduría,
> que extendió la tierra sobre las aguas,
> que creó grandes luminarias,
> el sol para gobernar en el día,
> la luna para gobernar la noche;

5. Para lo que sigue, cf. Jirku, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen* (1917).

el que hirió a los egipcios en sus primogénitos
y sacó a Israel de en medio de ellos
con mano fuerte y brazo extendido;
que dividió en dos partes el mar de juncos
y llevó a Israel por medio
sepultando al faraón en el mar de juncos;
el que llevó a su pueblo a través del desierto;
que abatió a grandes reyes,
e hizo perecer a magníficos reyes,
a Seón, rey de los amorreos,
a Og, rey de Basán;
y dio su tierra en heredad,
heredad para su siervo Israel;
que se acordó de nosotros en nuestra humillación,
y nos libró de nuestros opresores;
el que da a toda carne (su) pan;
dad gracias al Dios del cielo (Sal 136, 1-26).

Aquí la novedad es que esa actualización de la historia de la salvación no comienza en el tiempo de los patriarcas o de la estancia en Egipto, sino ya desde la creación. Más tarde volveremos a tratar de ello. Por lo que concierne a la prolongación de la historia más allá de la conquista de la tierra, está tan desprovista de datos concretos; se mueve en un mundo de indicaciones tan generales, que se advierte con toda claridad el aprieto en que cayó el autor al abandonarle el esquema tradicional. Esta observación resulta muy instructiva, pues el autor se sentía seguro mientras pudo recapitular la historia canónica de la salvación, y en cambio no supo decir nada concreto sobre lo que estaba mucho más cerca de él, en el tiempo. También falta aquí la mención de la revelación del Sinaí.

Añadiremos todavía otro ejemplo, el canto del mar de los juncos, de Ex 15, que últimamente ha caracterizado Hans Schmidt como una letanía cúltica usada en la fiesta de la presentación de las ofrendas [6]. Si nos atuviéramos únicamente al género literario, nos habríamos alejado bastante de la forma original del credo. pero una ojeada al texto muestra inmediatamente que en este poema, aunque elaborados autárticamente, están incorporados todos los elementos de la tradición del éxodo y conquista de la tierra. Vamos a sacar del conjunto los datos auténticamente histórico-salvíficos (naturalmente es un procedimiento imposible literariamente, pero quizás nos sea permitido por una vez, a fin de extraer cada uno de los elementos de la tradición en los que se apoya el poema).

6. ZAW N. F. 8 (1931) 59 s.

Los carros del faraón y su poder abatió (Yahvé) y sus mejores jinetes se ahogaron en el mar de los juncos. Las olas les cubrieron, se hundieron en lo profundo como una piedra... Al soplo de tus narices las aguas se levantaron en dique, las olas permanecieron en pie como una muralla, cuajaron las ondas en medio del mar. El enemigo había dicho: yo quiero perseguirles, alcanzarles, repartir el botín, saciar mi codicia en ellos; desenvainaré mi espada, mi mano los despojará. Soplaste tu aliento, y el mar se cubrió... Cuando extendiste tu diestra, se los tragó la tierra. Has conducido al pueblo en tu gracia, al pueblo que has salvado; lo condujiste por tu poder hasta las moradas santas. Cuando los pueblos lo oyeron, temblaron; el terror se apoderó de los filisteos. Entonces temblaron los príncipes de Edom; los poderosos de Moab, el temor se apoderó de ellos; se atemorizaron todos los habitantes de Canaán. Temor y angustia cayó sobre ellos, ante la grandeza de tus actos quedaron petrificados. Así entró tu pueblo, Yahvé; el pueblo que tú has comprado (Ex 15, 4. 5. 8. 9. 10 a. 12-16).

Claramente se ve que tampoco aquí se narra la historia libremente sino que se transmite según un esquema precedente, con muy pocas libertades: el mar de los juncos, la marcha por el desierto y la conquista de la tierra. Falta de nuevo adquirir alusión a lo sucedido en el Sinaí, pues cuando se dice *nᵉwēh qādᵉsekā*, «a tu santa morada» (v. 13) se está pensando naturalmente en la «tierra santa». [7]

Los poemas se van haciendo mayores en extensión material y más libres con respecto al esquema tradicional. El salmo 105 recarga el acento, más de lo que en otros casos puede advertirse, sobre la promesa de la alianza hecha por Dios a Abrahán (v. 8 s. 42) y desarrolla luego con amplitud épica los sucesos de José, la opresión y el éxodo, hasta llegar a la conquista de la tierra. Si en ese salmo nos encontramos todavía totalmente dentro del esquema, el salmo 78 contiene una narración sumamente prolija de la historia del pueblo desde Egipto hasta la época de los reyes. La proporción entre la cantidad de materiales que llegan *hasta* la conquista de la tierra y los datos históricos referentes al tiempo posterior sigue siendo todavía muy desigual (¡alrededor de 51 versículos contra 16!), por donde se puede colegir la fuerza ejercida por el género literario aun en una fase tan avanzada de descomposición. Con todo, también en la segunda parte se puede sacar algo: culto en los lugares altos, recusación de Silo, elección de Judá y de Sión, etc... Pero el hecho de que ni el profundo agotamiento del género literario, ni la gran disposición a hacer valer todos los recuerdos, aun los secundarios, hayan conducido sin embargo a la

7. Cf. Sal 83, 13.

incorporación de la historia del Sinaí, muestra qué lejos estaba de la tradición representada por los salmos 105 y 78. Lo mismo se puede decir del salmo 135, al que en virtud de su contenido teológico puede considerársele como un producto tardío. Su descripción de la historia de la salvación es la usual desde Egipto hasta la conquista de la tierra (v. 8-12). La cuestión de si esos salmos se basan libremente en la tradición canónica general sobre la historia de la salvación o se inspiran de un modo más mediato en las fuentes del hexateuco, ya existentes desde el punto de vista literario, ha de responderse según cada caso particular. Naturalmente en el caso de una dependencia literaria real de nuestro hexateuco, la omisión de la perícopa del Sinaí sería todavía más sorprendente.

El primer ejemplo de una incorporación auténtica de la perícopa del Sinaí a la historia canónica de la salvación lo encontramos en la gran oración de Neh 9, 6 s.; allí podemos leer por fin un pasaje que en vano hemos buscado antes por todas partes:

> Tú descendiste sobre el monte Sinaí y hablando con ellos desde el cielo les diste leyes justas, advertencias dignas de toda confianza, mandamientos y prescripciones buenas. Les diste a conocer tu santo sábado y les prescribiste mandamientos, ordenaciones y leyes por medio de tu siervo Moisés (Neh 9, 13-14).

Este pasaje se apoya sin duda ninguna en las ideas sacerdotales, pero para nosotros la cuestión sobre su origen es secundaria frente a la comprobación de que aquí, finalmente, se ha incorporado orgánicamente a la imagen tradicional de la historia de la salvación esta importantísima tradición del Sinaí. De este modo se alcanza también el estadio de máxima hipertrofia del género literario, ya que ahora la mirada retrospectiva histórica abarca la creación del mundo, la historia de los patriarcas, Egipto, el éxodo, Sinaí, peregrinaje por el desierto, conquista de la tierra, época de los jueces y época de los reyes hasta los tiempos postexílicos. Luego encontramos también una mención del becerro de oro en el salmo 106, cuya visión histórica se extiende hasta el tiempo del exilio o quizás hasta después del exilio.

Como resultado de todas estas consideraciones podemos formular lo siguiente: los relatos de la historia salvífica que siguen, más o menos libremente, el esquema canónico, tampoco mencionan los acontecimientos del Sinaí. Parece ser que estos constituían una tradición aparte, que existió con independencia de aquel esquema y que no se unió con él hasta fecha muy tardía.

III. LA TRADICION DEL SINAI EN EL HEXATEUCO

El resultado del párrafo precedente encierra dentro de sí una importante cuestión. Si la historia canónica de la salvación referente al éxodo y la conquista va por un lado, y la tradición de los acontecimientos vividos por Israel en el Sinaí va por otro, enfrentándose como dos tradiciones independientes desde su origen, tendríamos que buscar algo más concreto sobre el origen y la naturaleza de esa tradición del Sinaí. Sobre todo habría que preguntarse si el relato hexatéuquico no contradice nuestra constatación de la independencia de ambas tradiciones. Por eso debemos estudiar primeramente la posición de la perícopa del Sinaí dentro del enorme caudal de la narración hexatéuquica. En este punto podemos remitirnos para empezar a lo que ya se ha descubierto desde hace tiempo:

> En el yahvista se transparenta una forma de tradición, según la cual los israelitas, inmediatamente después del paso por el mar de los juncos, llegan a Cades sin dar el rodeo hasta el Sinaí. Mientras que no alcanzamos el Sinaí hasta Ex 19, nos encontramos ya en Ex 17 en Massa y Meriba, es decir, sobre el suelo de Cades... Por eso aun las narraciones que se relataron antes de la llegada al Sinaí, se repiten después de la partida de allí, porque el adverbio local antes o después es lo mismo... Esto quiere decir con otras palabras que los israelitas no alcanzaron la meta original de su peregrinación después del rodeo hasta el Sinaí, sino inmediatamente después del éxodo a Cades. [8]

Esta sencilla constatación de Wellhausen contiene ya propiamente una respuesta a nuestra pregunta. Solamente tenemos que limitarla a lo que se refiere puramente a la historia de las tradiciones, ya que aquí no tratamos de investigar el proceso histórico, ni tampoco el estrato literario subyacente que todavía no conoce «el rodeo» hasta el Sinaí. Con todo, es importante para nosotros la gran probabilidad de que exista algo de eso en Ex 15, 25b y 22 b [9]. Pero aun cuando la tesis de Wellhausen no se pudiera demostrar por caminos puramente literarios, esto no perturbaría la idea de la independencia interna de la tradición del Sinaí aun dentro de la tradición hexatéuquica.

8. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[5], 347 s.
9. Detalles más concretos especialmente en E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) 60 s.

Ya hemos hablado de la disparidad de la tradición de Cades, de Ex 17, por un lado y la de Núm 10 s por otro. Gressmann fue el primero que liberó el descubrimiento de Wellhausen de sus fundamentos literarios unilaterales [10]; él fue también quien cimentó de modo convincente la afirmación de Wellhausen, expuesta hace un momento, de que Ex 18 es también originalmente una tradición de Cades [11]. Por consiguiente tenemos que distinguir entre una serie de tradiciones referentes a Cades (Ex 17-18; Núm 10-14) y una serie referente al Sinaí (Ex 19-24; 32-34). Solamente la primera está estrechísimamente unida con la auténtica historia del éxodo; la otra no, como muestra el salto entre Ex 34 y Núm 10, 29 s. El camino de vuelta desde el Sinaí hacia Cades se ha hecho penosamente creíble mediante el correspondiente retoque en Núm 10, 29 s, pues también Núm 10, 29 s pertenece, en lo que concierne a sus materiales, a las sagas de Cades. [12]

De las muchas dificultades objetivas que han ido saliendo paulatinamente a la luz, una vez que se reconoció la posición especial de la perícopa del Sinaí, mencionaremos solamente la más importante: la acotación de Ex 15, 25 [13]: «Allí le dio un estatuto y un derecho y allí le probó». Unánimemente se asigna esta pequeña frase a la tradición de Cades, ya que contiene una etiología del nombre de Massa. Pero es sorprendente la afirmación de haberse recibido el derecho divino en Cades (pues Yahvé es el sujeto de *śām*), ya que esa tradición jurídica que se hace remontar a Cades marcha paralela a la tradición que sitúa la recepción del derecho divino en el Sinaí. Frente a esto no podemos remitirnos a la insignificancia de la acotación de Ex 15, 25; pues hay que comprender que en la elaboración posterior de ambas la una tuvo que ceder ante la otra; también la desigualdad sintáctica está indicando con bastante claridad que estamos ante pérdida de texto. Fuera de eso, Ex 18 contiene muchas referencias a la tradición jurídica sagrada de Cades, no pudiendo caber ninguna duda sobre la duplicidad de tradiciones en este punto [14]. ¿Cómo hubiera podido estar desde un principio este relato de la proclamación del derecho divino a la comunidad junto a la perícopa del Sinaí, que se vería por consiguiente privada por él de su carácter único y exclusivo? Algo pa-

10. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (1913).
11. Wellhausen, *o. c.*, 349; Gressmann, *o. c.*, 164 s.
12. H. Gressmann, *o. c.*, 234 s.
13. La frase no encaja orgánicamente en el contexto. Ni el sujeto ni el complemento pueden determinarse más que conjeturalmente.
14. Moisés juzga al pueblo, que viene a consultarle (v. 13, 15); anuncia los *huqqê ha'ĕlōhîm* (v. 16); les enseña las *huqqîm* y las *tôrôt*.

recido sucede con la revelación de Yahvé que Moisés había de comunicar al pueblo, tal y como se narra en Ex 3 y 6. ¿Qué otra cosa es esto sino la revelación que da noticia al pueblo sobre Yahvé y su voluntad salvífica y garantiza el éxito del éxodo y la conquista de la tierra? No podría decirse que la revelación del Sinaí se incorporase a ella de modo fácil y natural.

Sin embargo nosotros queremos dirigir ahora nuestra atención únicamente a la perícopa del Sinaí misma y preguntarnos sobre su construcción interna, sin poder detenernos mucho, a fin de conseguir una información concluyente sobre su posición dentro de la tradición hexatéuquica que la rodea.

La perícopa hexatéuquica se nos presenta dentro de un entrecruzamiento de muchas fuentes. Ahora bien, el problema literario, quizás insoluble en parte, nos ocupará muy poco, ya que nos interesa la estructura interna; es decir, nos interesa más la cuestión de la uniformidad de los materiales de la tradición del Sinaí que su uniformidad literaria.

Después de la llegada al Sinaí (según E, inmediatamente después; según P, quizás 7 días después) sube Moisés a la montaña para encontrarse con Yahvé. Allí tiene noticia (según J y E) de que el pueblo debe prepararse para la llegada de Dios al tercer día. Moisés desciende y se ocupa de la purificación cúltica del pueblo. Ese tercer día aporta el punto principal de los acontecimientos del Sinaí, la teofanía auténtica. El pueblo está situado junto a la montaña y percibe con terror las circunstancias que acompañan el aproximarse de Dios (fuego, humo y sonido de trompeta). Por eso Moisés sube otra vez a la montaña y recibe la revelación de la voluntad de Dios para con el pueblo en forma de decálogo (E). Muy parecida es la sucesión de los acontecimientos en el relato de J, cuya segunda parte leemos ahora (fue trasladada posteriormente) en Ex 34 [15]. Ya no podemos saber cuál fuera la colección de mandamientos de J, pues lo que ahora podemos leer en el v. 10 es el «producto secundario de una mezcla» [16]. Probablemente J tuvo también una versión del auténtico decálogo, la cual sin embargo tuvo que ceder ante este sucedáneo, como es comprensible, después de la fusión de las fuentes. A la proclamación de la voluntad de Dios hecha a Moisés sigue necesariamente el compromiso del pueblo, establecido en una fiesta cúltica en la que Moisés comunica los mandamientos a la comunidad y sella el pacto mediante un

15. Los versículos 1 y 4 son adiciones posteriores, que sirven para enlazar con la historia precedente del becerro de oro (Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 55 s.).

16. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934) 52 [*Kl. Schr.* I, 317].

sacrificio (E) [17]. El mismo esquema está a la base de la descripción realizada por la tradición sacerdotal, por lo demás vigorosamente construida. Moisés recibe en la montaña la ley del tabernáculo; a eso sigue la proclamación ante el pueblo (Ex 35); la erección de la tienda sagrada (Ex 40) y el gran sacrificio de Aarón, juntamente con la confirmación que supone la aparición de la cabod (Lev 9); todo ello configurado por P con suma arbitrariedad bajo la presión de tendencias teológicas especiales.

Si abarcamos de una sola mirada toda esta tradición, especialmente tal y como fue redactada por E, se nos mostrará desde sus comienzos hasta el momento de sellar el pacto con un gran sacrificio como un conjunto armónico. Las características especiales de cada una de las fuentes tampoco permiten dudar de que tras todas y cada una de las configuraciones especiales hay *una sola* tradición, relativa a una serie de sucesos totalmente cerrada. No hay ni un solo elemento que pueda quitarse sin que todo se desfigure; y si se puede reconocer la armonía interna de una narración en el hecho de que los momentos de tensión creados por ella se resuelven al final de la misma, entonces podemos decir que éste es precisamente el caso, ya que con el compromiso del pueblo y el gran sacrificio de la alianza, la narración llega a su fin. Ya no se espera volver a saber nada más de lo relativo a esa serie de sucesos.

Esta impresión se refuerza si examinamos brevemente el contenido de Ex 32 y 33 que muestran una falta de uniformidad mucho mayor que lo precedente. Encontramos en primer lugar la gran narración del becerro de oro. Desde el punto de vista del material empleado es sin duda un todo cerrado en sí mismo. Ciertamente está habilísimamente conectada con lo que ocurre antes, ya que sucede durante una nueva estancia de Moisés en la montaña y con la misma habilidad nos conduce su final a la continuación, pues el pecado tiene un epílogo (33, 1 s); pero como tradición tuvo que ser alguna vez independiente y antes de su incorporación al contexto actual tuvo durante largo tiempo su propia historia [18]. El pecado cometido durante la ausencia de Moisés; su intervención; el castigo y el acto de encomendar su misión a los levitas; todo esto, desde el punto de vista narrativo, es un organismo armónico y

17. El yahvista, por lo que concierne a este suceso teológico, pasa a segundo término frente a E; sin embargo también habla de un banquete sacrifical, con el que se pone fin a toda la serie de acontecimientos.

18. Con ello no se excluye la posibilidad de que también Ex 32 sea una tradición del Sinaí. Solamente queremos afirmar que entre Ex 32 y la tradición de la teofanía y de la conclusión de la alianza, no existe, desde el punto de vista de los materiales, la yuxtaposición orgánica que la composición literaria actual ha originado.

posee su fin propio, que no tiene nada en común con lo que precede y con lo que sigue, a no ser que los acontecimientos suceden en el Sinaí.

Los materiales de Ex 33 pertenecen también a las tradiciones que asumió, secundariamente, la poderosa tradición de la teofanía del Sinaí. También ellas tienen su origen especial, pues se trata de etiologías de diversos elementos cúlticos (tienda, panim, nombre). Naturalmente en otro tiempo cada una de esas etiologías constituyó una tradición por sí misma.

La situación es, pues, la siguiente: en la perícopa hexatéuquica del Sinaí predomina sin duda el relato de la teofanía y la alianza. Esto constituye por su contenido y su estructura un círculo de tradición cerrado en sí mismo. A él se fueron añadiendo diversos y menudos materiales tradicionales, de tipo cúltico y etiológico, que no guardaban ninguna relación desde el punto de vista de la historia de los materiales con aquel relato de la teofanía y de la alianza y que ciertamente se unieron entre sí sólo secundaria y literariamente.

Por lo que concierne a sus relaciones con la tradición, estudiada antes, del éxodo y la conquista de la tierra hay que decir ante todo que fueron absolutamente independientes (una vez más hemos de decir que únicamente en cuanto materiales de tradición). La medida de su incorporación literaria a la tradición del éxodo no es siempre la misma; los materiales de Ex 32 y 33 están más fuertemente entreverados con ella [19] que el relato de la teofanía y la alianza, el cual en virtud de su peso específico mayor y el apremio de sus exigencias ofrecía mucha mayor resistencia a la penetración y los retoques. Sin embargo, si buscamos los elementos principales de aquella otra tradición, aquel obrar salvífico de Dios en el éxodo y en el peregrinaje por el desierto; sobre todo aquel centrarse en la conquista de la tierra, ¿dónde se encuentra algo parecido en Ex 19-24? Han desaparecido totalmente de la escena y en cierta manera han sido interrumpidos por la importancia de aquel poderoso entreacto. En efecto: se trata de materiales totalmente distintos en un caso y en otro. La tradición del éxodo es un testimonio de la voluntad salvífica de Dios manifestada a Israel en su camino desde Egipto a Canaán, es *historia de salvación*; la tradición del Sinaí da testimonio de la voluntad divina en forma de un derecho proclamado al pueblo y del compromiso resultante;

19 Cf Ex 32, 7 s 11 s; 33, 1 s.

es *ley* [20]. También la tradición del éxodo tiene su revelación de Dios, por la que toda la tradición es legítima como historia salvífica (Ex 3, 6). Y Ex 3, 7 s nos muestra cómo, a diferencia de Ex 19 s, esa revelación de Dios, de un modo original y orgánico, está vinculada a la meta de aquella tradición, a saber: la conquista de la tierra.

> He visto la miseria de mi pueblo... y he bajado (!) para salvarle de los egipcios y sacarle de aquella tierra a un hermoso país lejano...

De nuestras verificaciones no se puede deducir todavía nada sobre la antigüedad de cada una de las tradiciones. El paso que dio Gressmann al establecer la tesis de que «la marcha de los israelitas hacia el Sinaí era absolutamente extraña a la tradición más antigua» [21], fue un paso en falso, metodológicamente, y una transgresión de la competencia de los métodos de investigación empleados. Lo único que podemos afirmar es que aquí hay dos tradiciones, de las que una fue entreverada secundariamente a la otra.

Si juzgamos el relato de la teofanía del Sinaí como una tradición sagrada, ya se está sobrentendiendo naturalmente que su inclusión literaria en las fuentes hexatéuquicas J y E ha de considerarse como un fenómeno tardío (refiriéndola a la edad propia de la tradición) de su larga historia; quizás como un estadio final. Tanto el yahvista como el elohísta se basaron en un complejo de tradiciones que ya estaba fijado en sus rasgos esenciales. Quizás también podamos contar en este caso con un esquema canónico (como se vio claramente en la tradición del éxodo y la conquista) al que J y P se vuelven también en último término.

¡Repasemos una vez más el antiguo testamento, no sea que haya también variaciones libres, poéticas, de esta tradición del Sinaí, tal y como ya encontramos muchas veces en los salmos semejantes elaboraciones, no teológicas, de la tradición del éxodo! Tropezaremos en primer lugar con el comienzo de las bendiciones de Moisés:

> Yahvé vino del Sinaí; amaneció para su pueblo desde Seir, resplandeció desde la montaña de Paran... Moisés nos prescribió una ley, la comunidad de Jacob será «su» posesión... (Dt 33, 2. 4).

20. De este modo, ya no se puede seguir hablando de que aceptando un pequeño distanciamiento espacial entre el Sinaí y Cades se viene abajo la principal objeción contra la interdependencia original de las tradiciones (Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*[5] I, 341).

21. Gressmann, *o. c.*, 390.

He aquí una alusión libre a la tradición del Sinaí. No se habla de éxodo y de conquista, sino de una teofanía y de la incautación del pueblo que realizan los mandamientos divinos. «La bendición de Moisés... no habla del éxodo de Egipto; no es mencionado ni por Moisés, v. 8, ni en ninguna otra parte. Esto, desde el punto de vista de épocas posteriores, para las que la liberación de Egipto llegó a ser la gran hazaña de Yahvé (y de Moisés) para con su pueblo, es un hecho francamente incomprensible» [22]. En cuanto a la conocida introducción al canto de Débora (Jue 5) sólo con muchas reservas podría aducirse en este contexto, ya que el poema, incluyendo su versículo introductorio, se ocupa de una época muy distinta de la historia salvífica de Israel. Sin embargo muestra de un modo suficientemente claro (y asimismo Hab 3) cómo para esa tradición él y la teofanía forman un conjunto indisoluble. En la tradición del Sinaí el elemento constitutivo es la venida de Dios y no el peregrinaje del pueblo.

IV. LA TRADICION DEL SINAI COMO LEYENDA CONMEMORATIVA

La pregunta que hacemos a continuación a esa tradición, que ahora recibimos de una manera determinada pero que antes existió aisladamente, no se refiere a su credibilidad histórica, sino al lugar concreto y el papel que desempeñó en la vida religiosa; es decir, nos preguntamos por su «sitio en la vida». Al preguntar así no descartamos fundamental que aquellos materiales sirvan también de fuentes para la reconstrucción del proceso histórico, pero este modo de ver el problema es absolutamente secundario frente a la cuestión referente a su esfera concreta de acción y de vida.

¿Dónde desempeñó su papel en la vida religiosa de Israel esa tradición, tan claramente delimitada, en la época en que tuvo vida propia? La respuesta es clara: esos materiales no vivieron en un ambiente de piedad anónimo; no fueron objeto de aficiones religiosas más o menos privadas, sino que pertenecieron a la vida oficial de fe; precisamente fueron los fundamentos de la comunidad

22. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 62.

de fe y por eso desempeñaron su papel allí donde la comunidad de fe actúa religiosamente de un modo público; es decir, en el culto [23]. Ya Mowinckel se planteó y respondió a esta pregunta en la parte más provechosa (desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios) de su sugestivo libro sobre el decálogo. Mowinckel no ve en los relatos sobre los acontecimientos del Sinaí más que una reproducción de la fiesta de año nuevo, traducida al lenguaje del mito literario [24]. De hecho, si se miran desde este punto de vista cada uno de los materiales de esta tradición, no puede surgir ninguna duda sobre su enraizamiento original en el culto. Recordemos la serie de sucesos: santificación preparatoria, es decir, purificación ritual de la comunidad; la comunidad avanza al encuentro de Dios al son de la trompeta; Dios se presenta y proclama su voluntad; sacrificio y celebración de la alianza; todo esto es culto.

Esta indicación de la estrecha correspondencia de la perícopa del Sinaí con un acto de culto es un gran paso adelante. De todos modos Mowinckel ha dejado una cierta vaguedad, si nos preguntamos por la auténtica naturaleza de esa correspondencia. El llama a la narración del Sinaí «Beschreibung» (descripción) o «Wiedergabe» (reproducción) de una fiesta cúltica. Pero, ¿cómo hemos de imaginarla? ¿Para qué se «describe» una fiesta? ¿Qué fin tendrían tales narraciones que corresponden estrechísimamente al desarrollo de una fiesta cúltica? Ciertamente no son, ni mucho menos, libres elaboraciones poéticas del contenido del culto; es decir, como una traslación posterior de los elementos de la fiesta al campo literario. Precisamente es todo lo contrario: la perícopa del Sinaí en su configuración canónica (¡que frente a J y E es secundaria!) está ordenada *de antemano* al culto; se regula por él; toda su legitimidad se sostiene o cae juntamente con él; es decir, la perícopa del Sinaí es la *leyenda conmemorativa* (*Festlegende*) de una determinada celebración cúltica. Sin tomar postura en la cuestión más general de la prioridad del culto o del mito [25], no podríamos mirar en este caso la leyenda (preferimos decir esto en lugar de mito) simplemente como el resultado y el producto del culto. Esto iría contra todas las manifestaciones vitales de la fe veterotestamentaria que conocemos de otros casos y también contra su enraizamiento histórico. No; no cabe duda de que aquí la leyenda era algo

23. Cf. J. Hempel, *Die althebraische Literatur* (1930) 16.
24. S. Mowinckel, *Le décalogue* (1927) 129.
25. Cf. Richard M. Meyer, *Mythologische Studien aus der neuesten Zeit*: ARW 13 (1910) 270 s.

dado de antemano al culto; ella formó primariamente al culto, aunque luego hay que contar naturalmente con una cierta reciprocidad de influjo del culto sobre la leyenda.[26]

Mowinckel dio una forma muy fructífera a la investigación de todo este complejo de cuestiones incluyendo algunos salmos en ella. En efecto, si examinamos, siguiendo el método de los géneros literarios, cada uno de los elementos formales del salmo 50, tenemos que remitirnos (por sorprendente que pueda parecer) a una celebración cúltica muy parecida, si no es de la misma clase, a la que está presuponiendo la perícopa del Sinaí:

> El Dios de los dioses, Yahvé, habla y llama a la tierra a...
> Nuestro Dios viene y no puede callar...
> Llama al cielo desde lo alto y a la tierra, para juzgar a su pueblo (Sal 50, 1-4).

La comunidad está a la espera de una teofanía, cuyo punto central consiste en una alocución de Dios. La comunidad cúltica ha sido convocada en nombre de Dios y han sido traídas las ofrendas:

> Le rodean los suyos, los que han establecido un pacto con él mediante las ofrendas.
> Los cielos deben anunciar su justicia;
> pues Dios mismo será el juez:
> «Escucha, pueblo mío, quiero hablar, ¡oh Israel!, yo quiero testimoniar contra ti:
> Yahvé, tu Dios, soy yo» (v. 5-7).

Aquí tenemos lo principal. Se le exige al pueblo que escuche; se percibirá una voz por la que todos serán conducidos a juicio. Yahvé se revela como el Dios de la comunidad y esa presentación de sí mismo: «Yo soy Yahvé, tu Dios» prenuncia el primer mandamiento del decálogo y abarca la suma de la revelación de la voluntad divina que, como tal, será precisamente un testimonio contra Israel.

Ciertamente no se puede decir que el salmo 50 refleje inmediata y directamente una celebración cúltica; a ello se oponen los versículos siguientes que rechazan, como es sabido, la presentación material de ofrendas, en beneficio del sacrificio de acción de gracias

26. El concepto, hoy tan querido, de «historización», es decir, de una inserción (realizada posteriormente por la fe yahvista) en lo histórico de las tradiciones sagradas que había encontrado previamente, no puede aplicarse de un modo objetivo en el caso presente. Cuanto más secundaria aparece la configuración literaria actual de la tradición del Sinaí frente a la cúltica, tanto más ha de juzgarse la tradición como tal, frente a lo que realiza el culto, como algo fundamentalmente ordenado a él.

y la obediencia espiritual. Así pues, el salmo se ha separado en su interior del culto, pero aun después de su separación, la forma sigue vinculada al esquema de la celebración cúltica. Los versículos 18-21 muestran cuán profunda es esa presión de la forma:

> Si viendo a un ladrón, confraternizas con él y tienes parte con el adúltero.
> Dejas que tu boca hable el mal y tu lengua teja engaños.
> Te sientas y hablas contra tu hermano, insultas al hijo de tu madre.
> Esto has hecho y yo he callado; por eso piensas que soy como tú.
> Ahora yo te critico y te lo pongo delante de los ojos.

Aquí se va parafraseando el decálogo, que evidentemente pertenecía de modo inseparable a la totalidad. El poeta no lo ha citado solamente porque corresponda de modo especial a su visión teológica, sino sobre todo porque no podía faltar, según el estilo legal, dentro de esta forma.

Muy semejante es la situación cúltica que refleja el salmo 81. También aquí se trata del sedimento de una liturgia, cuyo punto culminante se dice expresamente que es una fiesta, evidentemente la fiesta de año nuevo (v. 4). Para nosotros es importante naturalmente el paso a la alocución divina propiamente dicha en el esquema litúrgico; en este caso se da a conocer de un modo muy visible: «Oí una voz desconocida...» (v. 6 b).

Luego sigue la alocución divina propiamente dicha (después volveremos sobre los versículos 7-8):

> ¡Escucha, pueblo mío, quiero testimoniar contra ti! Israel,
> ¡si quisieras escucharme!
> No debe haber otro dios delante de ti; no debes adorar a ningún dios extranjero.
> Yo, Yahvé, soy tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto (v. 9-11).

He aquí de nuevo el punto central de la celebración cúltica: aquella alocución directa de Dios y la proclamación de su voluntad al pueblo. Aquí se manifiesta esa voluntad divina en el primer mandamiento del decálogo, con lo cual éste «se recuerda naturalmente en su totalidad». [27]

Los salmos 50 y 81 son una confirmación y un complemento muy oportuno de las comprobaciones anteriores. Aun cuando ya no podamos entenderlos como reproducción directa de una celebración cúltica, por ejemplo en el sentido de un programa ritual

27. Cf. H. Schmidt, *Psalmen*, 155.

(más bien son imitaciones literarias que sólo formalmente han conservado los caracteres del género literario), sin embargo, juntamente con la perícopa del Sinaí, sí que permiten reconocer con suficiente claridad un gran acto de culto. Sin duda lo más importante en él es la presentación que Dios hace de sí mismo y la proclamación de la voluntad divina vinculada con aquélla en forma de mandamientos apodícticos. No entra en el ámbito de nuestra investigación el discutir la cuestión del decálogo; sin embargo, séanos permitido indicar que no nos convence la opinión de los que hacen derivar el decálogo de aquella regla del santuario, que es la determinante para la admisión al culto [28]. Un precepto de ese tipo se interesa, como muestran clarísimamente el salmo 15 o el 24, sobre si algo *ha sucedido o no*; en virtud de su naturaleza interroga al participante en el culto sobre su *pasado*. Pero los mandamientos del decálogo se hallan, como también se ve en el salmo 50 y en el 81, en el punto central de la fiesta cúltica, donde ya la cuestión de la admisión al culto no tiene sentido. Contienen una ordenación e incautación de la vida humana para el *futuro* y por eso hay que separarlos, tanto desde el punto de vista del estilo legal como del de su contenido, del *toroh* de entrada. Por lo que se refiere a la originalidad de los mandamientos del decálogo hay que decir que su vinculación con la presentación que Dios hace de sí mismo (la cual puede entenderse sólo en sentido cúltico) tanto en Ex 20 como en el salmo 81, 11 a [29] es tan orgánica, que no puede caber ninguna duda seria de que esos mandamientos fueron propuestos realmente en el punto central de la acción cúltica y no en su periferia.

Así pues, la lectura de los mandamientos divinos y el comprometerse a cumplirlos debió de constituir la parte principal de una antigua fiesta hebrea. Recientemente se ha introducido en este debate la cita de Dt 31, 10 s, junto a la lectura de la ley realizada por Esdras (Neh 8) [30]: «*Cada siete años debes... leer esta ley a* todo Israel».

De hecho también aquí se habla de una proclamación de la voluntad divina ante la comunidad reunida para una fiesta. La novedad, en el sentido de esta cita, es que esa voluntad de Dios dirigida a la comunidad desde ahora está íntegramente englobada en el deuteronomio y por eso puede ser leída en esa forma. Mas el

28 Así S. Mowinckel, *o c.*, 154.
29. En el salmo 81 puede tomarse seriamente en consideración la inversión del v. 11a antes del v 10.
30. S. Mowinckel, *o. c.*, 108; A. Alt, *o. c.*, 64 (*Kl. Schr.* I, 326).

uso, en cuanto tal, no fue inventado *ad hoc*, sino que se remonta a épocas mucho más antiguas. Cuando Isaías ve en espíritu peregrinar a los pueblos hacia Sión, donde recogen las enseñanzas de Dios para su vida, se está palpando la vinculación con sucesos reales. De una fiesta para otra peregrinarían las multitudes hacia el templo, a fin de volver a oír la voluntad de Dios en el punto culminante de la celebración cúltica y llevarse consigo a su país el compromiso de cumplir sus mandamientos. Alt fue el primero que en su estudio sobre los orígenes del derecho israelítico entendió el decálogo como una elección llevada a cabo entre las normas conservadas por los sacerdotes; elección que ciertamente se empeña en abarcar la totalidad de la voluntad divina con respecto a la comunidad [31].

V. EL PROBLEMA DE LA FORMA EN EL DEUTERONOMIO

Dentro de este trabajo hemos de echar ahora una mirada al deuteronomio. Podemos dejar a un lado las numerosas dificultades actuales que encierra el problema deuteronómico. Nos limitaremos a una esfera de cuestiones que en el gran debate sobre la esencia del deuteronomio apenas han sido objeto de una investigación seria. ¿Cómo hay que juzgar al deuteronomio *en cuanto forma*, dada su prodigiosa sucesión de discursos, leyes, etc.? Ni siquiera la hipótesis de que el deuteronomio en su configuración actual fuera un trabajo teológico de escritorio impediría preguntarse por su «género literario», sino que impeliría a seguir investigando sobre la historia y el origen de esa forma, de que se sirvieron los teólogos deuteronómicos, ya que no puede suponerse que esos hombres creasen *ad hoc* una forma tan notable. Naturalmente ya hace tiempo que se han investigado ciertos puntos concretos; Köhler ha hablado sobre la parenesis [32]; los pasajes de las bendiciones y las maldiciones fueron objeto de discusiones enfocadas desde el punto

31. A. Alt, *o. c.*, 57 (*Kl. Schr.* I, 321).
32. L. Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde* (Jahresbericht der Universität Zürich 1930-1931), 17 s. [impreso en *Der hebräische Mensch* (1953) 163 s.].

de vista de la historia de los géneros literarios [33] y sobre todo se han estudiado concienzudamente a este respecto las disposiciones jurídicas. Pero todas esas investigaciones tomaron siempre los materiales solamente como partes aisladas que sirvieran de punto de partida para luego en seguida, en el curso de la investigación, salirse del ámbito del deuteronomio. En nuestra opinión no se planteó la cuestión del sentido y la función de cada una de las partes *dentro* del deuteronomio, pudiendo producirse la impresión de que los teólogos deuteronómicos, desde su escritorio, habían buscado a su alrededor diversas formas para verter en ellas sus contenidos y expresar sus concepciones teológicas mediante una amalgama, lo más eficaz posible, de los elementos individuales. Por supuesto que todo el mundo rechazará semejante idea sobre el nacimiento del deuteronomio, desde el punto de vista de la historia de las formas. Contradice esa idea la clara conciencia de que el deuteronomio, formalmente, es una totalidad orgánica; desde un punto de vista literario se podrán distinguir cuantos estratos e infiltraciones se quieran; pero, desde el punto de vista de los géneros literarios, las distintas partes principales constituyen una unidad inquebrantable. De este modo se nos plantea con toda claridad esta pregunta: ¿cuál es el sentido y el origen de la forma en la que se nos presenta el deuteronomio como una totalidad? El deuteronomio se fracciona espontáneamente en las siguientes partes:

1. descripción histórica de los sucesos del Sinaí y parenesis (Dt 1-11);
2. exposición de la ley (Dt 12-26, 15);
3. compromiso de la alianza (Dt 26, 16-19);
4. bendiciones y maldiciones (Dt 27 s).

Como ya hemos dicho nos movemos en nuestro trabajo fuera de las cuestiones literarias. Naturalmente que la parenesis consta de todo un grupo de sermones parenéticos y asimismo la conclusión de la alianza y el anuncio de las bendiciones y maldiciones tienen muchos estratos diferentes (26, 16 s=29, 9 s. 28, 1-25=30, 15 s). Pero estas comprobaciones no impiden que entendamos las partes principales del deuteronomio como una unidad desde el punto de vista formal de los géneros literarios.

Después de las explicaciones del párrafo precedente, ya no podemos dudar en cuanto a la dirección en la que hemos de contestar a nuestra pregunta: en aquellas cuatro partes reconocemos una vez más los rasgos fundamentales de una celebración pura-

33. S. Mowinckel, *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung* (Psalmenstudien V), 97 s.

mente cúltica, de otros tiempos, y es evidente que se trata de la misma fiesta que se refleja también en las tradiciones de la perícopa del Sinaí de J y E en Ex 19 s.

Si examinamos una vez más la tradición en la que se apoya la descripción de la perícopa del Sinaí en el libro del éxodo, encontramos los siguientes elementos principales:

1. parénesis (Ex 19, 4-6) y descripción histórica de los sucesos del Sinaí;
2. presentación de la ley (decálogo y libro de la alianza);
3. promesa de bendiciones (Ex 23, 20 s);
4. conclusión de la alianza (Ex 24).

Esta es la tradición tal y como la encontramos en el elohísta. El especial revestimiento histórico de estos cuatro elementos fundamentales en el libro del éxodo no puede hacer olvidar que el deuteronomio, tanto formal como subjetivamente, se mueve en la misma tradición festiva. Podría decirse que el dibujo formal externo de la totalidad, es decir: el esquema del desarrollo del culto, se ha conservado mejor, probablemente, en el deuteronomio. Por otra parte, el deuteronomio es sin duda más reciente y está más alejado de la realidad cúltica específica; ha ido progresando el despegue interno con respecto a la antigua exigencia cúltica. Por eso ciertamente no es causal que el sedimento de la tradición en el libro del éxodo informe sobre una sacratísima acción sacrificial, mientras que la del deuteronomio sólo ha mantenido el compromiso espiritualizado de cumplir la alianza.

Sin embargo hay un rasgo que recorre todo el deuteronomio y que permite reconocer de modo especialmente claro la vinculación, que hubo en otro tiempo, de esas pretensiones con el culto Se trata de aquel insistente «hoy», que forma el denominador común de toda la predicación deuteronómica; por ejemplo: «hoy te ordeno...» (Dt 15, 15); «hoy pasas por el Jordán» (Dt 9,1); «hoy has obtenido esta declaración de Yahvé, de que él quiere ser tu Dios» (Dt 26, 17); «hoy te has transformado en el pueblo de Yahvé» (Dt 27, 9); «hoy he colocado ante tus ojos vida y felicidad, muerte y desgracia» (Dt 30, 15); «hoy pongo al cielo y a la tierra de testigos contra ti» (Dt 30, 19). Realmente no se puede decir que se trate de un eficaz recurso estilístico escogido por el deuteronomista para la actualización de su exigencia; no, precisamente en este rasgo fundamental de su esencia respira todavía el deuteronomio aquella apasionada actualización de los acontecimientos histórico-salvíficos que sólo el culto lleva a cabo y nunca una descripción literaria, aunque sea muy hábil. Leamos desde este punto de vista un párrafo como el de Dt 5, 2-4:

> Yahvé, nuestro Dios, ha establecido una alianza con nosotros en el Horeb. No ha establecido ese pacto con nuestros padres, sino aquí con nosotros, todos los que hoy estamos vivos. Yahvé ha hablado con vosotros, cara a cara, desde el fuego en la montaña.

Aquí aparece todavía más clara la orientación al culto. La revelación de Dios en el Sinaí no es algo pasado; no es un asunto histórico para la generación viviente a la que se está ahora hablando, sino que precisamente para ella tiene una realidad que determina toda la vida. Este cambio de los tiempos no tiene sentido en un ensayo literario, pues no se podría imputar esa afirmación a una generación posterior. Pero en la vida del culto, donde el obrar de Dios pasado, presente y futuro, concurre en *una* actualidad sin precedentes para los creyentes, esa frase es posible y aun necesaria.

Es éste un hecho que podría enderezar nuestro acentuado interés por la historia y por las circunstancias históricas en asuntos concernientes a la vida de fe; a saber: la absoluta simultaneidad con la que el Israel posterior se siente identificado con el Israel de Horeb y se entiende a sí mismo como receptor directísimo de la promesa del Horeb.

En Dt 29, 10 s se encuentra la misma tendencia a actualizar los acontecimientos del Sinaí, si bien es verdad que bajo la forma de una argumentación algo distinta:

> *Hoy* estáis todos ante Yahvé, vuestro Dios, vuestros jefes de tribu, vuestros ancianos y vuestros escribas, todos los hombres de Israel. . para entrar en alianza con Yahvé vuestro Dios y en el pacto jurado con imprecación, que *hoy* establece contigo, que él te hace *hoy* su pueblo y que él es tu Dios, como él te lo prometió y lo juró a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob. *Pero no sólo con vosotros establezco esta alianza* y este pacto jurado, *sino tanto con aquellos que hoy están aquí con nosotros ante Yahvé, nuestro Dios, como con aquellos que todavía no están con nosotros.*

No se actualiza solamente el acontecimiento histórico como tal, sino que se amplía la validez del pacto establecido hasta las generaciones más lejanas, asegurándose así la actualidad de lo sucedido para el presente.

Con todo, esa «simultaneidad» acentuada de lo sucedido en el Sinaí para todas las generaciones posteriores, ocultaba una pequeña diferencia. En efecto, ¿cómo es que en el punto culminante de la celebración cúltica no habla Dios mismo a la comunidad, tal y como hizo la primera vez? ¿Cómo se explica la sustitución de la voz única de Dios por la palabra mediadora de un hombre? No deja de ser interesante el ver cómo ese punto desempeña ya un papel en el relato del yahvista:

> Y le dijeron a Moisés: **háblanos tú y escucharemos; no nos hable Dios,** no sea que muramos (Ex 20, 19).

He aquí un testimonio más de que esa tradición tiene un puesto en el culto, ya que no es sino una etiología para explicar los profetas del culto. Del mismo modo, sólo que más ampliamente, se legitima en el deuteronomio la institución del portavoz cúltico, que habla en lugar del mismo Dios, recurriendo a una etiología:

> Pero cuando escuchasteis la voz que salía de las tinieblas..., vinisteis a mí y dijisteis: «Mira; Yahvé nuestro Dios nos ha permitido ver su gloria y su majestad... Pero, ¿por qué debemos morir ahora?... Acércate tú y escucha todo lo que Yahvé, nuestro Dios, va a decir; y luego tú nos dirás todo lo que Yahvé, nuestro Dios, hable. Nosotros escucharemos y luego lo haremos». Cuando Yahvé escuchó las palabras que me habíais dicho, me habló así: «...Está muy bien todo lo que han hablado» (Dt 5, 23-28).

Sólo Klostermann, entre los antiguos, mantuvo una tesis semejante ya hace años; y aunque él siguió un camino distinto al que nos ha conducido al resultado que hemos esbozado más arriba, es decir: el camino de las consideraciones referentes al culto y al método de los géneros literarios, no podemos dejar de mencionar aquí su nombre. Fue él quien creyó que debían entenderse los capítulos 5-11 como «alocuciones homiléticas para introducción y acompañamiento de la recitación de la ley en las reuniones públicas de la comunidad», y tampoco considera el capítulo 12 s como un «código», sino como «una colección de materiales para la presentación pública de la ley», considerando asimismo todo el deuteronomio como «el resultado gradual de la práctica viva de la presentación pública de la ley» [34]. También es verdad que él pasó de ahí, inmediatamente, a toda suerte de parcelaciones literarias, sin preguntarse ni una sola vez por la forma fundamental y el esquema general del deuteronomio, según su propio sentido

Verdad es que nuestras deducciones engranan, a nuestro juicio, con la cuestión de la composición literaria, que todavía está muy lejos de haber sido resuelta. ¿Hubo en otro tiempo distintas ediciones del deuteronomio, unas con alocuciones históricas de Moisés y las otras con sus alocuciones parenéticas? Esta hipótesis no afectaría necesariamente al problema específico que estamos tratando, ya que en absoluto hay que contar con que, después de separarse del culto, siguiera creciendo la forma del deuteronomio, siendo

34. A. Klostermann, *Der Pentateuch* N. F. (1907) 348. 344. 347.

adaptada posteriormente a necesidades especiales. Con todo, también podría ocurrir que apareciera bajo nueva luz la yuxtaposición, hasta ahora problemática, de alocuciones históricas y parenéticas, pues sigue siendo raro que tanto la estructura de Ex 19 como la del deuteronomio (por lo que se refiere a los temas principales), se correspondan en este punto. En Ex 19 tenemos también, al lado de una alocución parenética y programática, una descripción de los sucesos históricos del Sinaí. ¿Se remontan quizás estos dos elementos, en último término, a dos partes dentro del antiguo acontecimiento cúltico? No consideramos de mucho peso la circunstancia de que en Ex 19 s la descripción histórica de los sucesos del Sinaí no haya sido redactada en forma de discurso. Naturalmente que no carece de importancia la cuestión de saber qué forma estilística corresponde mejor a la antigua tradición, ya sea la forma de una narración histórica propiamente dicha, ya sea la de alocución. Creemos que también en este caso el Dt conserva la más original, mientras que la transformación en una narración objetiva de los sucesos históricos, siguiendo la antigua tradición festiva, es algo posterior que sucedió bajo la presión de la forma total de la tradición hexatéuquica, en la que fue intercalada, posteriormente, la perícopa del Sinaí, como ya hemos visto.

Ciertamente habría que seguir investigando con más detalle este punto, pues ya desde la primera ojeada, los discursos históricos (Dt 1-5) y los parenéticos (Dt 6-11) muestran una diferencia formal profunda. Mientras que en el primer caso nos encontramos con una mirada histórica retrospectiva, en cierto modo unitaria, que sigue lógicamente la sucesión de los acontecimientos, en los capítulos 6-11, por el contrario, las cosas son esencialmente diferentes. No se puede hablar en ellos de un progreso conceptual interno; desde el punto de vista formal existen indicios de que esa parte discursiva consta en realidad de muchas unidades, cada una de las cuales tuvo en otros tiempos su función cúltica independiente. También en este punto acertó Klostermann ya hace muchos años. Después de analizar detalladamente la parte parenética, llega al siguiente resultado: «En los capítulos 6-7, unas alocuciones, originalmente paralelas (que en la liturgia de la presentación de la ley precederían, como introducción, a la recitación de determinados párrafos de un antiguo código, o la seguían, como conclusión) fueron unidas circunstancialmente, contra su intención original, ...a un discurso que se desarrollaba siguiendo la disposición de un pensamiento constructor» [35].

35. *Ibid.*, 246.

Para mostrar un ejemplo, Dt 7, 1 s debió de ser en alguna ocasión uno de esos discursos parenéticos:

> (Cuando Dios haya traído a Israel a la tierra prometida, no podrá existir ningún convenio con los pueblos cananeos) «pues eres un pueblo santificado por Yahvé, tu Dios, y Yahvé te ha elegido de entre todos los pueblos para ser su pueblo propio»... (Esto fue amor y fidelidad de Yahvé e Israel debe reconocer a Yahvé como el Dios verdadero que mantiene su alianza). «Así, guarda, pues, la ley, prescripciones y preceptos, cuya observancia te prescribo hoy» (Dt 7, 1-11).

No cabe duda que aquí se llega a un final y el conjunto se parece mucho al sermón parenético de Ex 19, 4-6. Ahora bien, como los versículos inmediatamente siguientes (12-15), caso de que el pueblo obedezca a Yahvé, prometen bendiciones para la casa, el establo y la parva, fertilidad y ausencia de enfermedades malignas, resulta extraordinariamente creíble la suposición de Klostermann de que entre esas dos partes (vv. 1-11, por una parte y vv. 12-15, por otra) tuviera lugar en otro tiempo la presentación de la ley propiamente dicha; siendo asimismo creíble la idea que expuso en otra parte, de que el pueblo respondía con una aclamación a esa presentación de la ley [36]. Nos encontraríamos así en 7, 1-15 con un tipo de formulario litúrgico para parenesis y promesa de bendición, como los que rodean en Dt 6-11 y 28 a la presentación de la ley, aunque allí a gran escala; es decir: en una forma de predicación mucho más amplia. Atendiendo a los materiales empleados, no puede dejar de reconocerse la correspondencia de la forma primitiva y original con la composición elaborada más tarde y es especialmente llamativa en el caso de la promesa de bendiciones, que también en el capítulo 28, 1 s gira en torno a las necesidades agrícolas, fertilidad, lluvia, etc.

El elemento de la «alocución parenética» que (¡como el discurso de reprensión profético!) precede al discurso directo de Dios, lo encontramos en Ex 19, 4-6, en su versión más cercana a la configuración litúrgica primitiva. Es evidente que precisamente esa parte era esencialmente apropiada para una reelaboración estilística siempre creciente. No podemos dejar de mencionar que ese elemento se destaca también claramente en el salmo 81, antes estudiado, versículos 7 y 8, que preceden a la presentación de los mandamientos. También habría que considerar desde este punto de vista el salmo 95 y Miq 6, 3-5. Sería injusto esperar algo más que meras

36. A. Klostermann, *o. c.*, 273.

indicaciones en algo que ha sido modificado con tanta libertad. Sin embargo es claro que esa alocución incluía como elemento fijo una referencia al obrar histórico-salvífico de Dios y tenía el carácter de una llamada a la penitencia.

De este modo el deuteronomio se nos muestra en cierto modo bajo una nueva luz: como una acumulación barroca de materiales cúlticos, que sin embargo reflejan todos ellos la misma celebración cúltica y que, incluso en el estadio final de un proceso de cristalización literaria ciertamente largo, mantienen gran uniformidad en la construcción. Revela un orden interno asombroso el que las pequeñas unidades litúrgicas con las que está construido el deuteronomio, hayan sido estructuradas en su disposición básica siguiendo la misma ley del desarrollo cúltico que la totalidad del deuteronomio en su configuración última, gigantesca y superadora de toda medida cúltica; a saber: parenesis—presentación del derecho—celebración de la alianza—bendiciones y maldiciones.

VI. LA FIESTA Y SU ORIGEN HISTORICO

El artículo precedente sirvió para corroborar la afirmación de que la tradición del Sinaí es una tradición cúltica. Al haberse ampliado así nuestro conocimiento de la celebración cúltica que se hallaba a la base, al menos por lo que concierne a su parte principal, no puede presentar ninguna dificultad la respuesta a la cuestión de cuál fuera esa fiesta. Algo más difícil es responder a la pregunta referente al enraizamiento histórico de esa fiesta, es decir: el tratar de señalar cuál sea su ubicación temporal y local más antigua, dentro de la historia del antiguo Israel

Dado que la tradición del Sinaí en Ex 19 s contiene algo así como la fijación de una fecha, parece ser el camino más cierto para la determinación de la fiesta que se hallaba en la base, el partir de esa indicación. Dice así:

> Al tercer día de la salida de los israelitas de la tierra de Egipto, en ese día llegaron al desierto del Sinaí (19, 1).

Desde siempre se ha sabido que esta indicación está alterada en cuanto a su texto y tampoco se admite, con razón, que *bayyôm*

hazzeh signifique aquí «en ese tiempo» [37]. La designación del día (por ejemplo, *b^e'eḥād laḥōdeš* es una cosa rara; no sabemos el motivo. Pero el tercer mes después de la salida, es decir: después de la pascua, remite sin lugar a dudas a la fiesta de las semanas. Esta fijación de fechas es sacerdotal y corresponde al modo de entenderla propio del judaísmo tardío, ya que la fiesta de las semanas es la fiesta de la revelación y de la entrega de la ley, siendo precisamente nuestro texto, Ex 19 s, la lectura prescrita para esta fiesta [38]. No se puede rechazar *a limine* esta tradición judía como si fuera una construcción tardía, aun cuando en absoluto haya que contar con la posibilidad de que el texto se haya compaginado con otra tradición recientísima sólo posteriormente. Las objeciones fundamentales surgen en virtud de indicios más antiguos que contradicen directamente esa teoría.

Si examinamos una vez más el pasaje, tampoco demasiado antiguo ciertamente, de Dt 31, 10 s, tropezamos con una indicación que parece mucho más verídica, precisamente porque contradice a la tradición más reciente:

> Cada siete años, en la época del año de remisión, en la fiesta de las tiendas, cuando viene todo Israel para presentarse ante Yahvé, tu Dios, en los lugares que él haya escogido, debes leer esta ley a todo Israel (Dt 31, 10 b-11).

Antiguamente había desconfianza en torno a esta cita, porque la lectura de un «código» sólo podía ser una costumbre cúltica muy reciente; hoy vemos claramente (aun cuando la lectura de un *libro* haga referencia a tiempos posteriores) que la tradición subyacente de una presentación pública, leída, de los mandamientos de Dios, debió de ser una antiquísima práctica cúltica. Y asimismo la unión de esa fiesta en que el pueblo se comprometía a cumplir la ley con la fiesta de las tiendas tampoco pudo ser una pura ficción, ya que en Neh 8, la misma festividad coincide con la fiesta de las tiendas y la tradición más reciente, que ya conocemos, no coincide con estas indicaciones más antiguas. En las épocas antiguas, la fiesta de las tiendas era aquella en la que la comunidad peregrinaba. Por tanto no se puede pensar sino que la fiesta de la renovación de la alianza entre Yahvé y el pueblo se identificaba precisamente con esa fiesta. A esto se añade que el descanso de los campos, la *š^emiṭṭāh,* que se convocaba en la fiesta de las tiendas cada siete

37. Así, todavía, Keil y Knobel.
38. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 165.

años tenía estrechísimo contacto, en su motivación teológica, con aquella fiesta de la renovación de la alianza. El *šᵉmiṭṭāh* no es primariamente un asunto social (tanto Ex 23, 11 como mucho más Dt 15, 1 s son racionalizaciones posteriores del pensamiento fundamental arcaico), sino un confesar a Dios como señor único del campo. Después de transcurrir un plazo determinado, se reúne la comunidad para un acto cúltico que no se propone más que destacar el derecho de propiedad único de Yahvé sobre el suelo [39]. Ahora bien, precisamente ese pensamiento del derecho exclusivo de propiedad de Yahvé se aplica, en la festividad del compromiso de cumplir la ley, a la comunidad cúltica presente, reunida de todos los territorios. En esa fiesta Yahvé vuelve a actualizar su derecho de propiedad sobre Israel. La comunidad acepta la relación de propiedad y el acto de incautación que Dios expresa mediante sus mandamientos; entra así en la alianza y se transforma en su pueblo santo, propiedad de Dios. Podrá seguir discutiéndose si también esta fiesta de la obligación de cumplir la alianza tenía sólo lugar cada siete años, como la del año de remisión, tal y como supone Alt sobre la base de Dt 31, 10, o si más bien era una fiesta que se repetía anualmente.

Hasta aquí las cosas están claras. Ahora surge la cuestión acerca de la antigüedad y el origen de esta fiesta. Mowinckel que fue el primero que reconoció la esencia de esa solemnidad (el acto de comprometerse a cumplir la alianza) dentro de la fiesta de las tiendas y también la analizó [40], considera que la sede de esa celebración cúltica era el templo de Jerusalén. Según su modo de hacerse una imagen de esa fiesta, partiendo de datos múltiples y en parte no muy antiguos, esa suposición no era falsa, incluso quizás era forzosa. Para nosotros que nos planteamos la cuestión de *una* tradición completa, tal respuesta es dada, por así decir, desde fuera, es decir: desde la historia general del culto en Israel, sería una falta metodológica, pues si la tradición del Sinaí es una tradición de santuario, no se puede descubrir ninguna relación con el templo de Jerusalén. Por tanto nosotros preguntamos así: ¿contiene en sí misma la tradición del Sinaí los elementos que la pongan en relación con los usos cúlticos de algún determinado lugar de Israel o que sugieran tal tipo de vinculación con un lugar determinado? A mi juicio se puede responder esa pregunta, sin más, afirmativamente. El punto culminante y lo esencial de esa tradición cúltica

39. A. Alt, *o. c.*, 65 (*Kl. Schr.* I, 327).
40. S. Mowinckel, *Le décalogue*, 119 s.

era la proclamación de la voluntad divina a la comunidad en una serie de mandamientos. Ahora bien: sólo hay un santuario del antiguo Israel en el que, según la tradición, se ejercitó ese uso. El santuario de Siquem. Afortunadamente existen varios indicios que garantizan esta afirmación.

Pensamos primeramente en Jos 24, la narración de la «asamblea de Siquem». Para empezar podemos dejar a un lado todas las importantes cuestiones históricas e histórico-religiosas vinculadas a esa narración. Nosotros nos limitaremos a la constatación, ya hecha por Sellin y Noth de que estamos no solamente ante un acontecimiento único de la época de Josué, sino más bien ante una fiesta de la alianza, periódicamente repetida, «en la que se renovaba el juramento de fidelidad a la coalición de las tribus, al nuevo Dios y a su voluntad» [41]. El relato, especialmente el v. 25, permite establecer con suficiente claridad que en el punto central de esa fiesta se alzaba la proclamación de la voluntad de Dios y el compromiso de la comunidad de cumplirla. En ese v. 25 se dice que Josué dio un *ḥōq wmišᵉppāt* en Siquem.

Pero además, otra tradición, totalmente independiente de Jos 24, remite a la misma fiesta, confirmando y ampliando así lo que ya sabíamos por Jos 24. Nos referimos a los elementos de la tradición que se encuentran ahora en el seno de la literatura deuteronómica: Dt 27; 11, 20 s; Jos 8, 30 s [42]. También en este caso podemos dejar a un lado los problemas particulares (se trata sobre todo de la cuestión de los distintos estratos literarios); nos basta con la existencia de una segunda evocación, evidentemente muy antigua, de ceremonial cúltico en Siquem. Esta tradición deuteronómica que se dividió en varios elementos con distinta relación de dependencia, se remonta sin discusión a la misma celebración cúltica, aun cuando coloque el acento predominantemente (por lo que se refiere al ritual) en el ceremonial de bendición y maldición. En todo caso no significa esto que tengamos que considerar Dt 27, etc., como una tradición cúltica independiente, ya que hemos visto más arriba cuán orgánicamente se hermanaba el ceremonial de bendición y maldición con la proclamación del derecho divino y el compromiso de observar la alianza. Además Dt 27 (formando un conjunto ciertamente no muy perfecto desde el punto de vista literario, pero sí desde el punto de vista del contenido) fusiona el ceremonial de Siquem con una majestuosa proclamación, arcaica, de los man-

41. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* I (²1935) 101.
42. Cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930) 140 s.

damientos de Dios a la comunidad. En la duplicidad litúrgica de bendiciones y maldiciones, a cargo de dos coros que se responden mutuamente, hemos de ver la forma original del ritual, mientras que el anuncio de bendiciones y maldiciones, una vez contraído el compromiso de la alianza, según Dt 28, se realiza a través de los labios de una persona cúltica y por eso refleja ya una forma refinada, menos primitiva, aunque también por ello más descolorida, de la misma celebración cúltica. Todavía podemos dar un paso más. Al primero a quien llamó la atención la relación evidente entre los elementos particulares de la fiesta de la alianza de Siquem y la de la alianza del Sinaí fue a Sellin [43]. Aun cuando el camino por el que Sellin llegó a este descubrimiento, a saber: la vinculación literaria de Jos 8, 30 s con Jos 24, 1 s, resultase impracticable si no hubiera que considerar a Jos 8, 30 como elohístico, con todo permanecería inalterada la constatación de la interdependencia mutua de los ritos característicos de Siquem narrados en Jos 8 y 24. Si tenemos dos tradiciones, ciertamente independientes entre sí, pero que a pesar de las diferencias de forma y orientación se remontan ambas a una fiesta de la alianza en Siquem, entonces nos es permitido ordenar conjuntamente los elementos cúlticos individuales ofrecidos por ambas tradiciones. Resulta entonces el siguiente cuadro de la fiesta de Siquem:

parénesis de Josué (24, 14 s);
adhesión del pueblo (24, 16 s. 24);
proclamación de la ley (24, 25; Dt 27, 15 s);
conclusión de la alianza (24, 27);
bendiciones y maldiciones (Dt 27, 12 s; Jos 8, 34).

Bien es verdad que este tipo de ordenación de las distintas partes de tradiciones literarias diversas, sólo puede hacerse con ciertas reservas, pero la raigambre común justifica, fundamentalmente, este intento y además el resultado obtenido proporciona, ulteriormente, una confirmación. ¡Compárense ahora los elementos cúlticos de la fiesta de Siquem con los de la tradición del Sinaí tal y como la obtuvimos antes de nuestro estudio de Ex 19 s y del deuteronomio! Pensamos que de este modo nuestra tesis (a saber: que la tradición del Sinaí tuvo su emplazamiento cúltico en la antigua fiesta de la alianza de Siquem) alcanza el grado de certeza que puede obtenerse de este tipo de cosas.

En los últimos tiempos se han hecho diversas descripciones del contenido de la fiesta israelítica de los tabernáculos y debe

43. Gilgal, 52 s.

llamarnos la atención que lo allí encontrado sobrepasa con mucho el ámbito teológico de la celebración cúltica tal y como aquí la estamos estudiando [44]. Lo que sobre todo no conoce la antigua tradición del Sinaí son los elementos cósmicos, la lucha del caos, la creación del mundo; pero tampoco dice nada de la entronización de Yahvé, el sometimiento de los pueblos, etc. Es necesario volver a investigar hasta qué punto pertenecieron realmente a la fiesta israelítica de las tiendas todos esos elementos cósmicos (y por tanto, con muy poco de historia salvífica) [45]. Fundamentalmente sólo hay que decir aquí lo siguiente: todo lo que hemos estado estudiando, es decir: el contenido de la fiesta de la alianza propia de Siquem, pertenece a la fiesta de año nuevo, *antigua* y específicamente yahvista. Es un hecho de sobra conocido el proceso de la compleja absorción con que la fe y el culto del antiguo Israel se fueron impregnando lentamente de elementos de la religión cananea, una vez realizada la conquista de la tierra. En todo caso creemos que la fiesta, que Mowinckel y Hans Schmidt tan sugestivamente describieran, se celebraba en Israel en una época en la que ya hacía mucho tiempo que la fiesta de la alianza de Siquem, con su tradición cúltica, se había transformado en pura literatura.

Si nos es permitido entender la tradición del Sinaí como el contenido de la antigua fiesta de la alianza de Siquem, aparecerá bajo nueva luz un pequeño elemento de esa tradición del que hablaremos brevemente para terminar. Aunque fundamentalmente en el deuteronomio, también en un punto central (19, 6) de la tradición de Ex 19, se encuentra el concepto de «pueblo santo». Se podría decir que este rasgo señala en el deuteronomio la última orientación en torno a la cual gira el pensamiento teológico. El calificativo se encuentra después de la proclamación de los mandamientos y de la conclusión de la alianza:

> ¡Calla y escucha, Israel! Hoy eres el pueblo de Yahvé, tu Dios. Por tanto, escucha la voz de Yahvé, tu Dios, y guarda los mandamientos y preceptos que yo te ordeno hoy (Dt 27, 9).

Y en la tradición yahvista se encuentra la siguiente alocución al pueblo:

44. Volz, *Das Neujahrfest Jahwes* (1912); S. Mowinckel, *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Psalmenstudien II, 1922); H. Schmidt *Die Thronfahrt Jahwes* (1927).
45. Cf. las objeciones en Buber, *Königtum Gottes* ([2]1936) 121.

Vosotros mismos habéis visto lo que yo hice... en Egipto; y ahora, si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad de entre todos los pueblos, ya que toda la tierra es mía. Seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo (Ex 19, 4-6).

La cuestión referente a los géneros literarios no se ha aclarado del todo. Ya Mowinckel sospechó que nos encontramos ante un formulario litúrgico [46]. Probablemente era un discurso parenético antes de la proclamación de la ley, como ya hemos encontrado también en el deuteronomio e incluso en los salmos 50, 81 y 98 [47]. Caspari ha estudiado minuciosamente estas palabras [48]. Entiende el versículo 6 como una afirmación doble: vosotros sois 1.°) un gobierno (autoridades) de sacerdotes y 2.°) un pueblo santo; ve reflejarse en esas palabras una auténtica institución y por ello las considera muy antiguas, cosa que concuerda muy bien con nuestras suposiciones. Noth ha mostrado también que la expresión «pueblo de Dios» coincide con el antiguo pacto tribal anfictiónico de Siquem, ya que, pasada la época de la formación de los estados, ese concepto se comprende mucho menos que en un tiempo en el que el vínculo cúltico sacral era la mejor unión de las tribus [49]. Por eso, difícilmente podrá atribuirse a la casualidad que encontremos la idea del pueblo de Dios, del «pueblo santo», precisamente en aquella tradición del culto que creemos deber situar en Siquem, por otros motivos [50].

VII. EL ORIGEN DE LA TRADICION DE LA CONQUISTA DE LA TIERRA

El primer resultado de nuestro estudio (la tradición de la conquista de la tierra y la tradición del Sinaí son dos series de tradiciones primitivamente separadas entre sí) no ha sido afectado

46. S. Mowinckel, *o. c.*, 128 s.
47. No puedo considerar este texto como deuteronómico; el concepto de *gôy qādôš* no es deuteronómico (especialmente *'am*); así como tampoco se encuentra ni según la expresión ni según el contenido *mamᵉleket kōhănîm*. Por lo demás, tampoco aquí es decisiva la cuestión de la antigüedad literaria de las palabras. La tendencia sigue siendo la del programa antiguo, aun cuando no lo sean las palabras.
48. Theologische Blätter 8 (1929) 105 s.
49. M. Noth, *o. c.*, 121.
50. También la locución divina, completamente estereotipada, «mi pueblo», tanto en el salmo 50, 7 y en el 81, 9 como en la redacción posterior de Miq 6, 3. 5, deberíamos haberla mencionado en este contexto.

por el examen ulterior de la esencia y el origen de la tradición del Sinaí, sino que más bien ha sido confirmado. Podemos decir que de los elementos de la tradición del Sinaí (que se nos ha revelado como la tradición cúltica de la fiesta de los tabernáculos de la antigua anfictionía de Yahvé) no parte ningún camino, ni hay ninguna vinculación interna con lo que pretendía la tradición de la conquista de la tierra. También a ésta hemos de entenderla como una antigua tradición cúltica; transmite una imagen de la historia de la salvación con el carácter y la rigidez estereotipada que sólo puede producir el poder canonizante de la esfera cúltico sacral. Pero las diferencias son tan grandes que no es posible tratar sobre ellas exhaustivamente. Digamos solamente unas palabras sobre el asunto principal: la tradición festiva del Sinaí celebra la venida de Dios a su pueblo; la tradición de la conquista de la tierra conmemora la conducción de ese pueblo en la historia de la salvación. La tradición del Sinaí contiene revelación personal directa de Dios, una voluntad jurídica, exigente, de Yahvé; la tradición de la conquista de la tierra legítima, en la fe, una realidad histórica, encontrada de antemano y producida por la voluntad salvífica de Dios.

Si la tradición de la conquista de la tierra fuera también una tradición propia de un santuario, tendríamos que conseguir mostrar su origen probable. No obstante, nos encontramos en este caso con grandes dificultades que, en parte, se basan en el hecho sencillo de que la tradición de la conquista no puede ser una tradición a la que abarque *in toto* una celebración cúltica y por ello no cuenta con los necesarios indicios de identificación que, a su vez, remitan a analogías históricas. Tanto formalmente como en cuanto al contenido, esta tradición es mucho más sencilla; como ya dijimos es una especie de credo, cuya vinculación histórica naturalmente es más difícil de encontrar que en el caso de una tradición a la que abarcase todo el complejo de una celebración cúltica.

Sin embargo nos hallamos en la feliz situación de que la redacción, probablemente más antigua, de nuestro credo, a saber, la de Dt 26, muestra una vinculación orgánica de esa tradición con una celebración cúltica; de este modo no puede caber duda en torno al hecho de que debemos buscar las raíces de esa tradición también en el culto. En la entrega de las *rē'šît* de los frutos del campo, el israelita piadoso confiesa que la conquista de la tierra ha sido realizada y pronuncia las conocidas palabras Desgraciadamente no se puede saber por este texto en qué momento del curso del año tenía lugar este rito en el santuario; ni siquiera está claro si se trata de una fiesta con fecha fija en el calendario

o de una acción cúltica que pudiera realizarse en cualquier momento libremente elegido. Ahora bien, esta última posibilidad, sacada de consideraciones generales, no puede considerarse como tan evidente, ya que el culto de Yahvé, especialmente en los tiempos más antiguos, no era asunto privado sino que expresamente era algo vinculado a la comunidad. ¿Cómo podría el individuo *motu proprio* hacer la confesión de que se había realizado la conquista al traer los dones vegetales? Cuestión muy distinta es naturalmente si la tendencia centralizadora del deuteronomio hacía posible el modo antiguo de la forma cúltica colectiva. Ahora bien, tenemos en todos los calendarios festivos del antiguo testamento una fiesta que es la fiesta por antonomasia de la presentación y ofrenda de dones vegetales, a saber: la fiesta de la cosecha o fiesta de las semanas, que en una ocasión se designa directamente como «día de los primeros frutos», *yôm habbikkûrîm* [51]. Son significativas las expresiones y definiciones de la antigua legislación. En Ex 23, 16 se llama a la fiesta *ḥag haqqāṣîr bikkûrê ma'ăśêkā;* se está pensando aquí en los frutos del campo, evidentemente bajo la forma de panes de trigo, como lo prueba Lev 23, 17 [52]. Además parece haber sido un uso de esta fiesta sobre todo la ofrenda de los primeros higos [53]. Nuestro texto, Dt 26, no contiene la palabra-guía *bikkûrîm*; habla de *rē'šît*. Pero ya Eissfeldt estableció que precisamente en Dt 26 el concepto *rē'šît*, a diferencia de Dt 18, 4 (donde significa «lo mejor») se refiere a «lo primero que madura» y «significa lo mismo que *bikkûrîm* en la legislación yahvista» [54]. A esto ha de añadirse aún que toda la tradición judía posterior une Dt 26, 5 s y su ritual con la presentación y ofrenda de *bikkûrîm*. De este modo se cierra el círculo sin violencias. Si se pudiera afirmar con seguridad que la prevista ofrenda de frutos de Dt 26 es idéntica al *bikkûrîm* de Ex 23, 16; 34, 22; Lev 23, 17 [55], entonces el rito en cuestión coincidiría, según la antigua ordenación cúltica israelítica, con la fiesta de las semanas [56].

51. Núm 28, 26.
52. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* I/2, 464.
53. *Ibid*, 420.
54. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten* (BWAT 22, 1917) 43.
55. Así ya Benzinger, *Hebr. Archäologie*, 374 s.; G. Dalman, *o. c.*, 420. 464.
56. Pudiera ser que el uso más libre atestiguado en la tradición de la *mischna* (ofrenda de los *bikkûrîm* entre la fiesta de las semanas y la fiesta del otoño, Bikkurim I, 10) hubiera sido iniciado ya por el deuteronomio y su tendencia centralizadora, y que se explicase así la falta de una indicación temporal precisa. Nada cambiaría para nosotros, que nos preguntamos por la *antigua* tradición contenida en Dt 26, ya que Ex 23, 16 y 34, 22 confirman clarísimamente que en los tiempos antiguos la ofrenda de *bikkûrîm* coincide con la fiesta de la semana.

Así pues, nuestra tesis queda formulada de este modo: el credo tal y como nos lo presenta Dt 26, 5 s, es la leyenda conmemorativa (*Festlegende*) de la fiesta de las semanas; es decir: engloba los elementos de la fe yahvista que se conmemoraban en la fiesta de las semanas. Hay que tener presente que Dt 26, 5 s no es una «oración», que hubiera de recitarse de esta o de la otra manera en una determinada ocasión cúltica y sólo en un sentido mediato es una acción de gracias. Más bien es una verificación de elementos objetivos de la fe plenamente determinados. Ahora bien, esta es la esencia de la leyenda conmemorativa: que transforma determinados datos objetivos de la fe de la comunidad en el punto central y en el contenido plenamente actual de la celebración cúltica. Naturalmente la fiesta de las semanas en su origen era una fiesta de la recolección no israelita; por tanto hemos de ver la leyenda conmemorativa como la historización con la que Israel transformó una antigua fiesta cananea en suya propia y se podría decir que, desde el punto de vista de la antigua fe en Yahvé, era ésta la mejor posibilidad de apropiarse una fiesta agrícola; en ella la comunidad reconoce y confiesa el obrar histórico-salvífico de Yahvé, quien ahora daba los frutos de la tierra.

Sin embargo, con todo esto aún no se ha dicho nada sobre el momento en que se realizó esa forma de apropiación interna. Tomada en sí misma, esa historización puede remontarnos a tiempos antiguos, pero también puede ser un dato relativamente reciente. Verdad es que profundizando en lo que auténticamente quiere significar la tradición de la conquista de la tierra (que se nos presentó como la leyenda conmemorativa de la fiesta de las semanas) podríamos sospechar que la *tradición de la conquista* (a pesar del significado permanente que debió de tener para las generaciones posteriores) *hubo de tener su primera ubicación histórica* y su lugar de origen *cuando la cuestión de la posesión de la tierra era realmente una cuestión actual.* Debe conducirnos a un tiempo y un lugar en los que la cuestión de la legitimidad de la conquista fuera un asunto tan urgente que la fe se viese obligada a rendir cuentas sobre ello ante sí misma y ante los demás, a darse una especie de seguridad sagrada. Esto induce pues a atribuir una gran antigüedad a esa tradición, cosa que ya habíamos señalado de antemano. ¿Qué otra época, más tardía, hubiera experimentado también la necesidad de someter esta cuestión precisamente a la fe?

Pero existe todavía otra posibilidad, a nuestro juicio, de afrontar este problema del origen auténtico de la tradición de la con-

quista de la tierra. En efecto, actuaremos correctamente, desde el punto de vista metodológico, preguntándole a ella misma más detalladamente sobre el punto final y la meta geográfica que ella misma menciona, ya que está justificado el sospechar que pudo haber tenido su especial significación, de tipo etiológico y cúltico, en el lugar en que se desarrolla. Ciertamente que para este estudio sólo nos puede servir la configuración tardía con la que fue redactada en la obra yahvista; con todo, no se puede rechazar *a limine* la suposición de que conserve todavía, en esa forma, el antiguo patrimonio de la tradición.

¿Nos remite también esta tradición a Siquem? Importantes hechos se oponen a esta hipótesis, que parecería razonable a primera vista. La asamblea de Siquem de Jos 24 no es (considerada desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, por tanto, no desde el p. de v. literario) el final de la tradición de la conquista. Ya en Sellin [57] se encuentran los motivos que inducen a creer en que existe una solución de continuidad entre la auténtica tradición de la conquista y Jos 24. ¿No era la entrega de una ciudad a Josué y su establecimiento en ella el final de la actividad pública de Josué [58]? ¿Podría esperar el lector de Jos 19, 50 que precisamente ese Josué tenga que enfrentarse todavía con la tarea principal de su vida, la unificación de las tribus bajo la fe de Yahvé? Más todavía, ¿sería comprensible, según la tradición de la conquista, que aquellas tribus (que en el transcurso de una larga historia de la salvación habían sido objeto de una providencia maravillosa) fueran requeridas ahora a dejar los dioses extraños y a conocer los mandamientos de ese su Dios? Tampoco se puede comprender, en ese punto de la narración de la conquista, el enterramiento de los restos mortales de José. «¿En dónde habían estado hasta entonces?» [59]. También esta pequeña dificultad muestra claramente que nos encontramos aquí en el ámbito de una tradición que, originalmente, no está sincronizado con el relato precedente de la conquista tal y como se encuentra en Jos 1 ss. Sobre todo en lo que se refiere al lugar. ¿Qué papel desempeña Siquem en el relato precedente de la conquista de la tierra? A partir de Jos 1, las tradiciones individuales se mueven constantemente en el ámbito de Benjamín y hay que considerar el santuario de Gilgal como el auténtico centro de las sagas etiológicas; cuando pasamos a Siquem nos encontramos en una esfera muy distinta, tanto des-

57. Gilgal, 50 s.
58. Jos 19, 49 s.
59. Sellin, *o. c.*, 51.

de el punto de vista histórico profano, como desde el de la historia de las tradiciones [60]. Así pues, la historia de la asamblea de Josué fue introducida secundariamente en la tradición de la conquista con la misma libertad que, en otro lugar, la perícopa del Sinaí.

No; respondiendo correctamente, desde el punto de vista metodológico, a la cuestión sobre el auténtico punto de apoyo de la tradición de la conquista (es decir: deduciendo la respuesta de la tradición misma) somos remitidos inequívocamente al santuario de Gilgal en Jericó. Tal es, de hecho, su punto final y su meta. Tanto el yahvista como el elohísta están vinculados a ese lugar que, por consiguiente debió de serles dado de antemano, con firmeza, en la tradición. Según la tradición yahvista Israel, después de pasar el Jordán se dirige a Gilgal (cap 3); allí se levanta un santuario (cap 4) y el pueblo es circuncidado (cap 5); Gilgal es también el «campamento» (9, 16; 10, 6.9) al que siempre vuelve Israel después de sus empresas (10, 15). Pero ahora llegamos a lo más importante: según la antigua tradición, en Gilgal, junto a Jericó, llevó a cabo Josué la repartición de la tierra entre las tribus. La tradición nos permite saber esto a pesar de las diversas superposiciones posteriores. Además del clarísimo párrafo de Jos 14, 6-14, hay que mencionar también 18, 2-10, que sólo muy superficialmente fue elaborado al estilo sacerdotal y que originariamente estaba referido no a Silo [61], donde nunca estuvo el «campamento», sino a Gilgal [62]. Y en la conclusión de la tradición, una vez más es Gilgal el lugar donde se reúne Israel; así parece suponerlo Jue 1 [63]; en Jue 2, 1 se vuelve a mencionar expresamente.

Esto es lo que podemos sacar de la tradición; el punto final de la tradición de la conquista son los sucesos de Gilgal. Así pues, podría decirse con mayor exactitud, que su auténtico *scopus* no es tanto la conquista de la tierra, cuanto su repartición a las tribus según la voluntad de Yahvé. En último término su interés no se dirige tanto al aspecto político de la conquista (aun cuando fuera

60. Los intentos de trasladar los sucesos de Siquem a Gilgal muestran qué profundo pareció ese hiato. R. Smend, *Die Komposition des Hexateuch*, 336; O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 81.

61. La tradición sacerdotal de la distribución de la tierra en Silo no se puede enmarcar de ninguna manera en el contexto de las tradiciones más antiguas. Se trata solamente de una teoría propia de una época, que solamente sabía que Silo había sido el santuario central de Israel antes de Jerusalén.

62. R. Smend (*o. c.*, 320) aduce otro motivo: sólo en Gilgal pudo Josué hablar de Judá en el sur, y la casa de José en el norte. Cf. también Sellin, *Gilgal*, 49 s; M. Noth, *Josua*, 80 ([2]1953, 108).

63. Cf. Jue 1, 16; Smend, *o. c.*, 339.

para mostrar la ayuda recibida de Yahvé), cuanto a mostrar la legitimidad interna de las propiedades territoriales de las tribus, procedente de una manifestación directa de la voluntad de Yahvé. Desgraciadamente no estamos en condiciones de ver con claridad cuáles son los trasfondos históricos reales que hay detrás de esa tradición. Pero podría ser seguro que tuviéramos que contar con sucesos sagrados, muy concretos, referentes al derecho de propiedad del suelo, ya que tal tipo de tradiciones que se esfuerzan con tanto ahínco en legitimar una situación no surgen en momentos de ociosidad. ¿No figura entre ellas todo el notable sistema de delimitación de las tribus del libro de Josué? Alt ha mostrado que tuvo que surgir, históricamente, en el momento de la formación de los estados y nos ha enseñado a entenderlo como postulado territorial de una extensión muy concretamente delimitada [64]. Muchos rasgos nos inducen a creer que la constatación y confirmación de muchas reivindicaciones tuvo lugar mediante un acto cúltico-sagrado iterativo y precisamente en el santuario de Gilgal. La práctica del «echar a suertes», sobre la que vuelven con tanta frecuencia los relatos del libro de Josué (cf. especialmente Jos 18, 6. 8. 10), debe remitir a un suceso cúltico real y se debe suponer que en esa práctica ejerció una función legitimante la tradición de la conquista. Pero si ésta tuvo su lugar de origen en Gilgal, junto a Jericó, podría quizás considerarse en absoluto como una tradición específica de la tribu de Benjamín, que sólo más tarde experimentó la ampliación a todas las demás tribus de la alianza [65].

El resultado, no uniforme, que hemos obtenido por lo que se refiere al enraizamiento cúltico de la tradición de la conquista (leyenda de la fiesta de las semanas, origen en Gilgal) parece ser poco importante a primera vista. Con todo, al plantearse cuestiones histórico-sagradas sólo pueden hacerse advertencias contra todo tipo de reconstrucciones posteriores unilaterales ¿Qué sabemos nosotros (sobre todo cuando se trata de una tradición de importancia teológica tan capital), de cada una de las etapas de su camino a través de la historia del culto; si por ejemplo se ha ramificado y cómo lo hizo; o si no se habrá mezclado alguna vez con corrientes cúlticas que originariamente le fueran extrañas, etc...? Para solucionar esta cuestión se nos ofrecían dos caminos, que habían de recorrerse sin tener en cuenta su final. A uno de

64. A. Alt, *Sellinfestschrift* (1927) 13 s (*Kl. Schr.* I, 193 s); *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930) 61 (*Kl Schr.* II, 51).

65. Sobre la historia especial de Benjamín frente a la casa de José, cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 81, 37, A. 2.

los resultados parece oponerse la circunstancia de que sólo conocemos una época de la historia de Israel en la que haya desempeñado un gran papel el santuario de Gilgal; a saber: la de Samuel y Saúl [66]. Pero si este lugar de culto está tan firmemente arraigado en una tradición, que ciertamente nos remonta a tiempos mucho más antiguos y está unida además a un rito tan antiguo de derecho sagrado, no se podría culpar de antemano a esa tradición por la falta de testimonios confirmativos especiales. La fusión de la tradición de la conquista con la fiesta de las semanas debió de realizarse secundariamente, con relación a Gilgal.

VIII. LA TRANSFORMACION EN LITERATURA

El yahvista nos dice que en Israel se dio la misma situación que vemos repetirse en la historia intelectual de muchos pueblos: tradiciones antiguas, a menudo muy dispersas, son recopiladas, mediante un vigoroso trabajo de composición, en torno a un modelo de pensar impuesto desde arriba y se transforman en literatura. En Israel donde se trataba casi exclusivamente de un patrimonio espiritual atado en todo tiempo con vínculos sacros, esa transformación que hemos indicado fue particularmente profunda Para que esto fuera posible debieron de darse los supuestos necesarios ya en los materiales mismos. Si las antiguas tradiciones, como en el caso del yahvista, pudieron reunirse y entrar a formar parte de nuevas unidades, tuvo que producirse un desgajamiento, no sin inconvenientes, entre ellas y sus puntos de apoyo cúlticos originarios. En todo caso, entonces, cuando el yahvista las utilizó, habían pasado definitivamente los tiempos en los que fundamentalmente sólo se era capaz de entender y experimentar tales materiales en el ámbito espiritual del acto cúltico. Podrá situarse al yahvista en el tiempo que se quiera, mas comparado con la antigüedad de las tradiciones abarcadas por él, significa una fase tardía; más aún: atendiendo al crecimiento interno de las tradiciones, podría hablarse incluso de un final violento, al producirse esta transformación en literatura.

66. 1 Sam 10, 8; 11, 14 s; 13, 4. 7; 15, 12. 21. 33.

No estaría de más hacerse una idea del camino por el que, según todos los indicios, hubieran marchado esas tradiciones, si no se hubiera puesto término a ese proceso mediante su fijación literaria [67]. La separación de la esfera en que todo estaba atado cúlticamente, significaba sin duda para cualquier tradición una fuerte espiritualización de su contenido y nadie negará que el crecer fuera del ámbito cúltico, ciertamente sofocante a la larga y con vinculaciones muy materiales, significaba ante todo una feliz liberación y la posibilidad de un desarrollo insospechado para lo que estaba contenido en aquellos materiales. Pero ciertamente, siguiendo la ley del desarrollo, hubieran caído cada vez más en una volatilización interna. En efecto, toda espiritualización es al mismo tiempo un peligroso proceso de disolución que se nutre de los materiales; ya que toda espiritualización es también una racionalización. Ante esos materiales el hombre no se encuentra ya en la actitud ingenua de una aceptación respetuosa, sino que comienza a colocarse sobre ellos y a configurarlos según las necesidades de su ratio. Escojamos para confirmar esta afirmación un ejempo en el que se puede contemplar muy bien este proceso: la historia del maná (Ex 16). La historia yahvista del maná pretende todavía ser entendida objetivamente y está llena de trascendencia histórica. Muy distinta es la redacción del documento sacerdotal. El suceso está descrito con todo detalle, pero de tal manera que ningún lector podrá detenerse en las circunstancias exteriores, sino que podrá coger con la mano, por decirlo así, el sentido espiritual oculto. Del milagro limitado en el tiempo y el espacio se ha pasado a algo general, casi intemporalmente valedero. No está hablando un narrador, sino un hombre que es teólogo de cabo a rabo y que ha revestido sus reflexiones en el ropaje, muy transparente, de una narración histórica [68]. Pero el deuteronomista dio aún un paso más con respecto a esa postura:

> ...El te humilló, te dejó pasar hambre y luego te alimentó con el maná, que tú y tus padres no conocíais, para hacerte saber que el hombre no sólo vive de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Yahvé (Dt 8, 3).

67. Cf. también sobre esto J. Hempel, *Gott und Mensch*², 46 s.
68. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT 65, 1934) 56. Se echa de ver esto especialmente en el pensamiento de que cada uno ha recogido del manjar divino tanto cuanto aproximadamente necesitaba, no más ni menos; o de la otra idea, de que no se pudo disponer del maná para almacenarlo.

El documento sacerdotal había conservado todavía en su forma externa la antigua figura del relato (la espiritualización había consistido en una cierta transparencia de la narración); aquí se ha renunciado totalmente al sentido primigenio; secamente se dice qué sentido espiritual oculto, tan lleno de significado, había tenido en realidad aquel acontecimiento material. También en este caso se puede conceder tranquilamente que la sencilla historia antigua había experimentado, mediante aquella espiritualización, una ampliación hermosa e importante; pero del mismo modo, tampoco se puede discutir que al mismo tiempo ha sufrido una disolución evidente y al final ha llegado a ser (en una situación notablemente deteriorada) portadora de un pensamiento totalmente nuevo [69].

Volvamos a estudiar este proceso de transformación en literatura bajo este aspecto. El yahvista recogió los materiales, que ya se estaban separando del culto, y los mantuvo en el marco estrecho de su composición literaria. Sólo podemos barruntar qué proceso de disolución detuvo de esa manera. Y aun cuando tengamos que limitarnos a meras conjeturas, se puede sin embargo suponer que tomó los materiales en una fase en la que ya habían experimentado una cierta espiritualización con relación a la materialidad del culto, pero en la que asimismo habían conservado, sin mengua, lo histórico en toda su concreción y con el carácter de acontecimiento único.

IX. EL YAHVISTA.

Hoy día no se nos presenta tan sencilla la antigua cuestión de si tenemos que considerar el trabajo del yahvista como el de un recopilador o más bien como el de un escritor; cuestión que Gunkel respondió en un sentido y R. Kittel en el otro [70]. Por

69. Encontramos un caso semejante en la historia de las codornices, en la que la interpretación posterior vio (Neh 9, 20) el don del espíritu. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 41.

70. H. Gunkel, *Genesis 1-5;* Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*[3] I, 302 s (no aparece en ediciones posteriores: cf. [6] II, 290, n. 3).

cierto que uno de los defectos más importantes de la obra de Gunkel es que casi no prestó atención a la gran intencionalidad teológica y a la vinculación de los materiales particulares con unos pocos pensamientos fundamentales. Ahora bien, esos pensamientos fundamentales, que aglutinan todo el conjunto, no son genial producción teológica del yahvista; es decir: en cierto sentido una posibilidad al lado de otras muchas, sino que ellos mismos son también un antiquísimo patrimonio de la tradición y por tanto son la única posibilidad disponible. Comprobamos en primer lugar lo siguiente: su esquema, es decir: el armazón que sustenta la totalidad, es la tradición de la conquista. Cuando incluye en ese esquema un gran número de tradiciones particulares de diverso tipo y origen, no le concede ni a la más importante de entre ellas una vida propia, con los mismos derechos, para ponerla al lado o por encima de la tradición de la conquista, sino que la incorpora como un miembro que está destinado a servirla. Es asombroso comprobar cuán fuertemente pudo unirse a la tradición fundamental toda esa desconcertante cantidad de tradiciones incorporadas, sin por eso quedar ella desplazada y todo ello de tal manera que el curso de ideas, sencillo y transparente, de la tradición de la conquista, permanece, casi invariable y de modo preponderante, en sus líneas teológicas fundamentales.

Precisamente a causa de nuestro conocimiento de la antigua tradición de la conquista que se halla detrás del yahvista, podría uno preguntarse si no habrá que dejar a un lado la hipótesis de un gran compilador y elaborador y más bien habremos de contar con un proceso de crecimiento lento y anónimo; si tal vez esta fuente literaria no se fue formando poco a poco, partiendo de aquel credo antiguo y breve, mediante el revestimiento paulatino e inteligente de antiguos materiales tradicionales y con el trabajo de muchas generaciones. Sin embargo se alzan muchas objecciones contra esta hipótesis. Si los materiales particulares se hubiesen reunido como sedimentos o depósitos, la imagen resultante sería muy diversa. Tendríamos que poder constatar en alguna parte una estratificación de las tradiciones. Pero en ninguna parte se puede distinguir algo así como una agrupación de sedimentos recientes. No. Lo que vemos es un gran número de materiales particulares, que han sido fusionados siguiendo el esquema de una antigua tradición, hasta formar una gran totalidad. Así pues, en este sentido, cada uno de los elementos constructivos está en el *mismo* plano. Está actuando *un* plan y una empresa tan gigantesca, ejecutada según un plan, no surge de un cre-

cimiento, por así decir, casi natural. ¡Cómo hubieran podido reunirse, para mezclarse en cierto modo por sí mismos, materiales tan heterogéneos como los que abarca el yahvista!

Queda fuera del alcance de este trabajo indicar cada una de las tradiciones particulares que el yahvista incorporó en su trabajo y clasificarlas según su origen. No puede caber ninguna duda de que encontró ya grandes complejos de tradiciones, que tenían asimismo a sus espaldas un largo proceso de formación. Pedersen nos mostró uno de esos casos, remitiéndonos al carácter de algo cerrado en sí mismo que tiene la narración de Ex 1-14 y su origen en el culto de la fiesta de pascua [71]. Ex 1-14 representa un complejo de tradiciones, armónico; su tema es la salida de Israel de Egipto; su punto final y culminante: la descripción de la victoria de Yahvé sobre sus enemigos. Así pues, tenemos aquí una auténtica tradición del éxodo, que se distingue claramente de la tradición de la conquista, pero que puede introducirse muy fácilmente en el esquema de la susodicha tradición, debido al parentesco que existe entre ambos materiales. No volveremos a encontrar fácilmente una incorporación de una tradición, en otro tiempo independiente, realizada tan sin costuras y rupturas, como en este caso. Otro conjunto todavía mayor, que el yahvista encontró más o menos preformado, es la historia de Balaam. Pero esta toma o incorporación de antiguos materiales es un asunto relativamente poco problemático. Más interesantes son los casos de incorporación de tradiciones que, desde el punto de vista de los materiales, no se incorporaron tan fácilmente al esquema de la tradición de la conquista; la consecuencia de tales agregaciones fue la ruptura del antiguo esquema y una gran ampliación de su base teológica, antes bastante reducida. Puede comprobarse en tres momentos principalmente: 1. al incorporar la tradición del Sinaí; 2. al elaborar la tradición de los patriarcas y 3. al colocar al principio la historia de los comienzos.

1. *Incorporación de la tradición del Sinaí.*

Hemos visto más arriba, en la IV parte de nuestro estudio, que debíamos entender la tradición del Sinaí como una tradición sagrada en otro tiempo independiente; más en concreto: como la leyenda conmemorativa (*Festlegende*) de la antigua solemnidad

71. ZAW N F. 11 (1934) 161 s.

yahvista de la renovación de la alianza durante la fiesta de las chozas. La antigua forma del credo y sus diversas variaciones en la poesía lírica nos mostraron que esa tradición del Sinaí no era de ningún modo una parte de la tradición de la conquista, como quizás hubiera podido pensarse. Sería inútil intentar responder a la pregunta siguiente: de dónde y en qué forma llegó al yahvista esta tradición del Sinaí. Solamente se puede afirmar con una cierta seguridad, que hay que considerar la incorporación de la tradición del Sinaí en la de la conquista como obra del yahvisa; no considerándola, por ejemplo, como resultado de una unión de ambas tradiciones realizada de antemano y encontrada después por el yahvista. Echemos otra vez una mirada a las diversas descripciones de la historia de la salvación en la poesía lírica (Sal 78; 105; 135; 136; Ex 15; 1 Sam 12, 8; Jos 24). Todas ellas siguen más o menos el esquema canónico de la tradición de la conquista y consecuentemente pasan por alto el episodio del Sinaí. Esto es tanto más llamativo, cuanto que en otras ocasiones no escatiman el detallar acontecimientos que desde ningún punto de vista pueden compararse con los sucesos del Sinaí. Encontramos mencionado por primera vez el episodio del Sinaí, como historia salvífica, en el salmo exílico 106 y en la oración de Neh 9. Lo cual significa que la unión de ambas tradiciones no es antigua; no fue encontrada así por el yahvista, como quiera que incluso en tiempos posteriores al yahvista apenas ha tomado carta de naturaleza en la idea tradicional de la historia de la salvación. No; la fusión de la tradición del Sinaí con la de la conquista fue una empresa, libre y arriesgada, del yahvista. Fusión a la que mucho tiempo después todavía no se habían acostumbrado; hasta la época del exilio no se hizo popular esa unión de ambas tradiciones. Y además, si la fusión, hubiera sucedido en la fase preliteraria, ¿no hubiera podido esperarse que las tradiciones quedaran fijadas un poco más orgánicamente unidas entre sí, de lo que en realidad quedaron? Ya hemos tratado [72] de las desigualdades y fisuras que surgieron de la inclusión de la perícopa del Sinaí; piénsese solamente en el desgarramiento sufrido por la tradición de Cades. Todo ello muestra que no existía todavía un ajuste orgánico interno y recíproco de los materiales. La unión se realizó de un modo puramente literario; detrás del trabajo literario está todavía con densidad propia el agudo perfil y todo el peso específico de la tradición independiente del Sinaí.

72. Véase más arriba, p. 14 s.

Si formalmente la compenetración de ambas tradiciones puede carecer todavía del equilibrio último, teológicamente la intromisión de la tradición del Sinaí significa una ampliación violenta. La tradición de la conquista testimonia la voluntad de Yahvé de dar su gracia; por el contrario, en el centro de la tradición del Sinaí se alza la voluntad jurídica y exigente de Yahvé. Por lo tanto al acoger la tradición de la alianza del Sinaí, el sencillo pensamiento fundamental soteriológico de la tradición de la conquista recibió una fundamentación vigorosa y eficaz. Todo lo que el yahvista relata siguiendo el esquema de su tradición (sobre todo su *scopus,* es decir: la conquista misma) está ahora bajo la sombra de la revelación divina del Sinaí y se presenta ahora como el obrar salvífico de un Dios que exige a los hombres cumplir su voluntad y los lleva ante el juicio. En la ordenación mutua de las dos tradiciones se bosquejan los dos elementos básicos de toda la predicación bíblica: ley y evangelio.

2. *Perfeccionamiento de la historia de los patriarcas*

¿Perteneció desde siempre, como elemento constitutivo de las partes integrantes de la antigua tradición de la conquista, una referencia a la época de los patriarces, o más bien este elemento de la tradición le era exactamente igual de extraño que en otro tiempo la tradición del Sinaí? Se puede plantear esta pregunta ya con respecto al salmo 78, por ejemplo; pues comienza el recuento de los acontecimientos históricos con la salida de Egipto; es decir: faltan la tradición del Sinaí y de los patriarcas. Exactamente igual ocurre en el salmo 136, en el que todavía llama más la atención la falta de la historia de los patriarcas, dado que el salmo comienza con la creación del mundo. Pero sería una conclusión precipitada querer responder a la pregunta sobre el punto de arranque partiendo de semejantes variaciones libres del género literario. Por el contrario, si se quisiera incluir ya el resto de los poemas (los que valían también para la tradición de la conquista) dentro de la cuestión referente al punto de partida original, aparecería claramente que la tradición de la conquista debió de tener una relación mucho más orgánica con la tradición de los patriarcas que con la del Sinaí, ya que tenemos una serie de textos cuyo punto de partida arranca del tiempo de los patriarcas y a pesar de ello no conocen los acontecimientos del

Sinaí [73]. Frente a ellos se halla el tardío salmo 106, que arranca desde la opresión en Egipto y su alusión a los sucesos del Sinaí. De hecho este resultado nos muestra ya cómo la relación de la tradición de la conquista con la de los patriarcas debió de ser mucho más estrecha.

Resultará provechoso que nos atengamos a las versiones breves de nuestro credo, de las que proceden, sin duda alguna, aunque posteriormente, todas aquellas variaciones exhaustivas con las partes y partecillas de tradición correspondientes. Las redacciones que nos muestran lo que pertenece al mínimo existencial del credo, por decirlo así, no son las más estilizadas, sino las más sencillas y sólo aquí puede plantearse correctamente la cuestión acerca del punto de partida. De este modo volvemos sin pretenderlo al primer punto de partida de este trabajo, a Dt 26, 5. Naturalmente nos faltan los puntos de apoyo que nos permitan colocar a este texto (indicando exactamente la antigüedad), por encima de todas las demás acuñaciones de este género literario; pero tanto su forma breve y sencilla, como su vinculación orgánica con un antiguo acto de culto que nos permita considerarle como una de las acuñaciones de este género literario relativamente más próximas a la forma primitiva. Desde el lapidario comienzo *'ărammî 'ōbēd 'ābî*, hasta el final, está todo en este credo tan firmemente ensamblado; sigue tan orgánicamente una cosa a la otra, que ni el ojo más avizor puede descubrir ni una sola sutura que permita sacar la conclusión de haber existido un crecimiento conjunto a partir de tradiciones originalmente independientes. Precisamente el comienzo (el patriarca errante que llega a ser un pueblo) es una parte importantísima en la estructura y junto con los datos subsiguientes produce la impresión de absoluta origiginalidad. La forma, totalmente carente de rupturas, en la que tenemos aquí el credo, hace aparecer como justificada la suposición de que el punto de partida desde la época de los patriarcas fue, desde el comienzo, una parte orgánica constitutiva del credo. Se confirma también por la otra versión, caracterizada también (prescindiendo de la ampliación deuteronómica a los tiempos posteriores a la conquista) por una extremada sobriedad; nos referimos a 1 Sam 12, 8. También aquí el punto de partida es el mismo: «Cuando Jacob vino con sus hijos a Egipto...». La versión de Jos 24 no puede parangonarse sin más con las dos que acabamos de citar. La ampliación del antiguo esquema con

73. Dt 26, 5 s; Jos 24, 2 s; 1 Sam 12, 8; Sal 105.

reminiscencias variadas muestra una fase ya muy adelantada de la historia de este género literario. Y sin embargo, si se prescinde de los toques de embellecimiento, quedan los que más arriba hemos designado como los elementos básicos del credo; a saber: época de los patriarcas, Egipto, éxodo, conquista. Tampoco en este caso se puede contar la alusión a la época de los patriarcas sencillamente entre las ampliaciones embellecedoras; tanto menos, cuanto que se trata de una tradición que no parece ser la hexatéuquica. [74]

Nos hallamos pues ante el siguiente resultado: desde un principio la tradición de la conquista tuvo su punto de partida en en la época de los patriarcas; más aún, como dan a entender Dt 26 y 1 Sam 12, 8, empezaba sencillamente desde Jacob. Esta era la tradición que existía antes del yahvista; un cimiento (que se había ido transformando en canónico en la tradición) sobre el cual podía construir con sus materiales. A continuación trataremos de explicar en qué hemos de ver lo característico de su trabajo.

Gracias al trabajo de Gunkel [75], hoy día es bastante perceptible, desde el punto de vista literario, la estructura de las sagas de los patriarcas, tal como las presenta el yahvista. Su historia de Abrahán se compone esencialmente de dos ciclos: ciclo de Abrahán y ciclo de Lot, a los que después se fue añadiendo diverso material tradicionalmente independiente. De Isaac tratan solamente dos tradiciones (Gén 26, 6-11.12-33), que ahora se incorporan a la gran composición de las tradiciones de Jacob. La historia yahvística de Jacob la componen cuatro elementos: 1) ciclo de Jacob-Esaú; 2) ciclo de Jacob-Labán; 3) algunas tradiciones cúlticas y 4) algunas tradiciones de los hijos de Jacob [76]. La más completa es la historia de José, aun cuando también en ella se ha comprobado la confluencia de diversos materiales de la tradición [77]. La cuestión sigue siendo en qué hemos de ver propiamente la obra del yahvista, tanto desde el punto de vista formal y literario, como conceptual y teológico. Para poder responderla hemos de remontarnos un poco más lejos.

Sobre todo fue el trabajo de Alt sobre el «Dios de los padres» el que nos hizo dar un gran paso en la comprensión interna de las sagas de los patriarcas. Según ello, vemos a «los padres»

74 Jirku, *o c*, 31
75 H Gunkel, *Genesis*, 159 s.
76. *Ibid.*, 291 s
77. H Gressmann, *Eucharisterion fur Gunkel*, 1 s.

como receptores de la revelación y creadores del culto, en la época anterior a la conquista realizada por las tribus. Después de la conquista, las figuras de estos patriarcas y los elementos restantes de su culto se mezclaron con las sagas cúlticas de los santuarios cananeos y así Isaac quedó adscrito a Beerseba; Abrahán a Mamre y Jacob a santuarios que se encuentran todos en el área de colonización de la casa de José [78]. La fusión de esas tradiciones sagradas (surgidas de ese modo) con la fe en Yahvé (que preferentemente había tenido su sede en el santuario central anfictiónico) no se realizó hasta una fase relativamente tardía de la antigua historia israelita del culto [79]. Aun cuando el modo de apropiarse de la fe yahvista aquellas antiguas tradiciones no es el mismo en el yahvista que en el elohísta [80], presupone, sin embargo, que el proceso de fijación ya estaba fundamentalmente terminado en las fuentes. Por tanto, no podemos considerar como obra propia del yahvista la consumación y la interna iluminación del antiguo patrimonio de las sagas. Tampoco procede del taller literario del yahvista la vinculación genealógica, en la conocida terna, de las figuras que originalmente se yuxtaponían, sin relalación alguna, como receptores de revelación. El credo (que en su forma más antigua se inició con Jacob) parece no conocer esa vinculación; pero Alt ha mostrado cómo hemos de inmaginarnos la fusión de las tres tradiciones en una totalidad genealógica [81]. Ya en los grandes santuarios, pocos numéricamente, que se fueron transformando cada vez más en meta de peregrinación de diversas tribus, tuvo lugar un acercamiento y una equiparación progresiva de las distintas tradiciones relativas a los patriarcas. Alt se refiere especialmente a Beerseba, que como centro de peregrinación del norte (Jacob), del sur (Isaac) y de la cercana Judea (Abrahán), tuvo que fomentar ese proceso de vinculación interna. Es decir, el yahvista tampoco es un innovador por haber ordenado según una serie sucesiva, Abrahán-Isaac-Jacob, las diversas tradiciones de los patriarcas, sino que se sitúa sobre la base de una tradición ya existente.

Pisamos terreno más firme al estudiar en en detalle la estructura de las sagas. En el caso de Abrahán, la unión de los ciclos

78. A Alt, *o. c.*, 56 s (*Kl. Schr* I, 52 s).
79. Sobre la separación original de la «religión nacional de Yahvé» con respecto al culto de los dioses de los padres en los santuarios, cf. también Steuernagel, *Beer-Festschrift* (1935) 68 s.
80. A. Alt, *o c*, 24 s (*Kl. Schr.* I, 23 s).
81. *Ibid.*, 60 s (*Ibid.* I, 56 s).

de Abrahán y Lot se le presentó al yahvista ya terminada [82]. Pero en dar a Gén 15 el punto, auténticamente central, que ahora asume dentro de la saga de Abrahán y también en la tensión producida de una parte por la demora de la promesa y de otra por la falta de aceptación humana (piénsese en Gén 12, 10 s donde la promesa corre peligro a causa de la incredulidad; y Gén 16, 1 ss., a causa de la pequeñez de la fe) y sobre todo en la pujante teología que ahora reúne en un haz las tradiciones de Abrahán, está actuando la mano del yahvista que ordena todo con un sentido teológico.

No todo es tan fácil en las sagas de Jacob. Naturalmente también aquí sería errónea la hipótesis de que el yahvista hubiera dirigido la edificación de este gran complejo desde sus cimientos. Ciertamente ya se había realizado antes la unión del ciclo de Esaú-Jacob con el ciclo de Jacob-Labán [83]. Del mismo modo pudieron haber estado ya a disposición del yahvista otras muchas partes del patrimonio tradicional, vinculadas ya orgánicamente con materiales originalmente extraños. Apenas es posible en este caso mostrar la participación del yahvista en la composición, si no es en plan de mera conjetura. La mayor probabilidad se da en el caso de agregación de sagas cúlticas. El hecho de que la tradición de Bethel, por una parte, y la de Penuel, por otra, sirvan en la estructura de las sagas de Jacob como hitos de la historia de ese patriarca con Dios, no es el resultado de un simple proceso de crecimiento, sino que denotan un pragmatismo teológico consciente. En el punto álgido de la vida de Jacob, en el que a los ojos humanos todo está perdido y malbaratado encuentra Jacob las palabras prometedoras y la confirmación de la promesa hecha a Abrahán (Gén 28, 13 s). Pero sólo después de un largo tiempo de servicio está internamente preparado para ello. La oración de Gén 32, 10-12 tiene significado programático para toda la historia de Jacob [84]. Y sólo cuando, humillado por los hombres, ha superado también la lucha con Dios (la narración de Gén 32, 25 s no deja lugar a dudas de que en y tras aquel espíritu actúa Yahvé en Jacob) sólo entonces Jacob se transforma en Israel.

82 H. Gunkel, *Genesis*, 161.
83. *Ibid.*, 292.
84. J. Hempel, *Althebräische Literatur*, 114; Kittel, *o. c.* I, 376: «El hilo conductor... es la providencia misericordiosa de Yahvé a pesar de la necedad y la injusticia humana. La intención del yahvista es mostrar aquélla».

Se acepta generalmente que el yahvista, en su historia de José, incorporó a su obra una narración (*Novelle*) completa y ya madura en lo esencial. Cualquier lector se da cuenta que este relato llena muy bien su función, que es la de dar paso a la formación del pueblo en Egipto. Pero examinándolo más detenidamente, no puede quedar oculto, que a pesar de todo tiene sentido en sí misma y que su función mediadora sólo es secundaria. Es una historia de cómo Dios conduce la vida, un testimonio de la «providentia» de Dios, con una «solución» al final, que devuelve la paz después de todos los momentos excitantes de tensión pero con más madurez que las demás sagas del génesis, por cuanto que hace patente los abismos de la problemática interna del alma humana, como campo en que actúa la providencia divina. De este modo, la historia de José es un magnífico ejemplo de cómo el yahvista, en la composición de la obra, no estuvo atento a una única y exclusiva línea teológica. Es también un recopilador y como tal deja a cada una de las unidades recogidas una vida propia relativa, aun cuando se puede ver claramente que consigue una última ligazón interna de todos sus materiales en virtud del pensamiento teológico fundamental que soporta todo; es decir: la antigua tradición de la conquista.

Con esto no queda dicho, ni mucho menos, todo lo que puede atribuirse con alguna seguridad a la mano del yahvista; quizás ni siquiera hemos mencionado lo más importante, a saber: *la ligazón interna de toda la historia de los patriarcas con los pensamientos de la conquista.* La promesa de una tierra resuena por primera vez en la historia del éxodo de Abrahán [85], que quizás hemos de juzgar de modo especial como obra del yahvista [86]; después volvemos a oírla, de modo programático, en la conclusión solemne de la alianza [87] y a partir de ese momento, una y otra vez, en la historia de los patriarcas [88], incluso hasta dentro de la historia de José que, ciertamente, en su origen era muy ajena a ese pensamiento:

> Y José dijo a sus hermanos: yo voy a morir ahora; pero Dios cuidará de vosotros y os sacará de este país para llevaros a la tierra que juró dar a Abrahán, Isaac y Jacob (Gén 50, 24).

85 Gén 12, 7.
86. H Gunkel, *o c*, 167; más abajo trataremos sobre Gén 12, 1-3.
87. Gén 15, 18.
88. Cf. Gén 13, 14 s; 24, 7; 26, 2 s; 28, 13.

La mención de estas palabras, que ciertamente se debe a la mano del yahvista, es sumamente instructiva, pues contiene, al mismo tiempo, el elemento de la tradición del dios de los padres, en el que Alt reconoció la última huella conservada del culto preyahvístico de las tribus israelitas. Para nosotros se plantea así la cuestión de si no habrá que hacer remontar el pensamiento de la conquista (que se halla en las sagas de los patriarcas) a aquella antiquísima tradición sagrada. Hace muy verosímil esta hipótesis el examen de la promesa de la tierra en Gén 28, pues también aquí se encuentra una especie de ligazón estereotipada con la mención del Dios de los padres:

> Y he aquí que Yahvé se puso ante él y dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac. La tierra en la que te encuentras te la voy a dar a ti y a tu descendencia (Gén 28, 13).

Este elemento no pudo pertenecer en modo alguno a la antigua tradición cúltica cananea; ¡cómo podría caber en un ἱερὸς λόγος vinculado a un lugar! Tenemos aquí un elemento genuino de aquella religión preyahvística de los patriarcas; elemento que garantizaba la meta de su añoranza a los seminómadas que buscaban su propia patria [89]. Por lo tanto este elemento de la promesa de la tierra, dentro de las sagas de los patriarcas, tomado en cuanto tal, no es invención del yahvista; algo así (tal podría quizás pensarse) como si hubiera puesto más atrás la fecha de la aparición de la tradición de la conquista, sino que pertenece a la antigua, antiquísima, tradición de la que se sirvió aquí el yahvista [90]. Otra cuestión muy distinta se refiere a la evaluación de ese antiguo elemento de la tradición y aquí encontramos pie para atribuir a la libre inventiva del yahvista ese hacer pasar a un primer plano la promesa de la tierra dentro de las sagas yahvísticas de los patriarcas. Aquella promesa primitiva (y esto es quizás lo más importante) fue interrumpida por haber sido incorporada a la tradición de la conquista. Naturalmente siempre se había considerado que la tradición de la conquista, en las sagas de los patriarcas, pretendía ser directa y definitiva; que no contaba de ninguna manera con un abandono del país y una segunda conquista [91]. Pero al incorporarse esta tradición de los patriarcas en

89. A. Alt, *o. c.*, 71 (*Kl. Schr.* I, 66).
90. Sobre el papel especial que desempeña la tradición del Dios de los padres en el yahvista, cf. A. Alt, *o. c.*, 24 s (*Kl. Schr.* I, 22 s).
91. B. Luther, en E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 108; Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 30.

el esquema de la antigua tradición de la conquista, aquella antiquísima promesa fue desviada de lo que propiamente era su *scopus;* el lector debe entenderla ahora indirectamente, porque la refiere a la conquista, que no se hizo realidad hasta el tiempo de Josué. De este modo la relación de los patriarcas a la tierra en la que habitan, aparece como algo transitorio; como una curiosa situación de paso. El primero que clarificó esta situación teológicamente fue el documento sacerdotal gracias a su concepto de la *'ereṣ m^e^gûrîm* [92]. Naturalmente que esto existe ya en el yahvista exactamente igual, ya que toda la época de los patriarcas no tiene sentido por sí misma, sino que remite, en cuanto promesa, a un cumplimiento situado más allá, del que no habla la obra yahvística hasta el final. No pudiendo negarse, por tanto, que el yahvista tomó del patrimonio tradicional de los patriarcas un elemento que originalmente le pertenecía, le dió por otra parte algo que antes no tenía: la orientación hacia un cumplimiento que sobrepasa con mucho el elemento de la promesa que ya estaba contenido en aquel patrimonio tradicional. Hay que tener en cuenta que la época de los patriarcas apunta no solamente a la conquista de *todas* las tribus, sino que en virtud de la fuerte acentuación de la *alianza de los patriarcas* origina además una referencia directa a la *alianza del Sinaí* [93]. De este modo, toda la relación de Dios con los patriarcas se caracteriza como algo transitorio, que no encontró su cumplimiento hasta que Dios se reveló y se incautó de la comunidad nacida de esos patriarcas

Así pues, considerando al yahvista en dependencia de lo precedente, tanto en el aspecto literario como con respecto a los materiales por él incorporados, no podrá sobrestimarse su participación en la elaboración interna y la impregnación teológica que lleva a cabo. Un larguísimo camino va desde la aparición de la forma sencilla del credo, hasta la configuración que adquiere la historia de los patriarcas en el yahvista [94].

Recapitulando una vez más la participación del yahvista en la historia de los patriarcas, resultan los siguientes puntos (que na-

92. Gén 17, 8; 28, 4; 36, 7; 37, 1 (47, 9); Ex 6, 4.

93. Se puede reconocer fácilmente un cierto desequilibrio en esta incorporación de la época de los patriarcas por una parte a la conquista, y por otra a la alianza del Sinaí. Se funda en la independencia primitiva de las distintas tradiciones, especialmente en la tensión existente entre la tradición del Sinaí y la de la conquista, que no había de desaparecer del todo.

94. De este modo, ha de valorarse la incorporación de las tradiciones cúlticas, como una gran libertad frente al credo, ya que esas tradiciones sagradas eran algo plenamente ajeno a la antigua tradición de la conquista.

turalmente sólo intentan desmenuzar la totalidad orgánica de su obra para ayudar a comprenderla):

1. la realidad de una voluminosa construcción a partir de lo que había sido el comienzo del credo;

2. se patentiza un orden y disposición interna del material tradicional, tanto en los detalles como en el conjunto, gracias a la providencia de Yahvé;

3. la ligazón interna de los materiales de las sagas, gracias al factor tradicional del Dios de los padres y su promesa de una tierra;

4. la orientación de las sagas de los patriarcas hacia la conquista, entendiéndolas como promesa y cumplimiento;

5. el relacionar la alianza de los patriarcas con la alianza del Sinaí, asimismo en el sentido de promesa y cumplimiento.

3. *La historia de los comienzos*

Hoy día no se necesita un estudio especial para explicar cómo se fue formando la historia yahvista de los primeros tiempos, a partir de una serie de materiales independientes. En conjunto se trata de las nueve unidades siguientes, que ya delimitó claramente Gunkel, desde el punto de vista de la historia de las sagas [95]: 1) historia del paraíso; 2) historia de Caín; 3) genealogía de Caín; 4) genealogía de Set; 5) matrimonio de los ángeles; 6) historia del diluvio; 7) Noé y Canán; 8) tabla de los pueblos; 9) historia de la construcción de la torre. Sigue estando totalmente abierta en este punto la cuestión acerca de los eventuales modelos literarios directos de los que pudiera haber tomado el yahvista. Pocos motivos tenemos para dudar de la posibilidad, más aún: probabilidad, de la existencia de tales precedentes, después de los hallazgos de Ras Schamra. Por el contrario, todo parece indicar que la composición, es decir, la orientación de los materiales individuales hacia un telos, es obra exclusiva del yahvista. ¿Qué otro motivo podían haber tenido para atraerse los elementos, en otro tiempo tan separados unos de otros, si no es precisamente el que el yahvista tenía ante los ojos? En este caso sólo quedaría en pie la hipótesis de que toda la composición de Gén 2-11 era anterior al yahvista. Pero esto disuadiría categóricamente del hecho de que aquí precisamente abandona al yahvista aquella tra-

95. H. Gunkel, *o. c.*, 1.

dición básica que en otras ocasiones le guiaba. Además, si hubieran existido antes del yahvista algunos materiales unidos entre sí, tendrían que estar más equilibrados entre sí, más fusionados unos con otros, de lo que en realidad están. Gunkel ha mostrado detalladamente cuán «frágilmente unidos» están en realidad [96]. Es dudoso que en la época del yahvista estos materiales fueran tan populares como las sagas de los patriarcas o de Moisés, ya que proceden de un círculo religioso y cúltico distinto.

Por tanto podríamos decir, con el grado de seguridad que se puede alcanzar en este campo de la investigación, que la incorporación de los materiales particulares en la «protohistoria» remite a la mano ordenadora del yahvista, mucho más que en el caso de las tradiciones de Moisés o de los patriarcas [97]. Uno de los pensamientos básicos, que el yahvista hizo tema de su obra, a saber, el crecimiento del pecado en el mundo, no necesita ninguna explicación. Solamente habría que acentuar (frente a la referencia, en boga, a la amplitud universal de su visión) la exclusividad y la unilateralidad, con la que el yahvista sigue ese pensamiento. Todos los materiales que ha reunido, con toda su vastedad, sólo están al servicio de una cosa: mostrar la perdición que viene al mundo a causa del pecado; y no se podría decir que sea el único modo de considerar el asunto, sino más bien que es una afirmación vinculada a una fe totalmente determinada.

Asimismo percibimos cómo el yahvista, junto con el abismo que se amplía constantemente entre Dios y el hombre, da testimonio también del crecimiento secreto de la gracia. La historia de la caída en el pecado; la historia de Caín; la historia del diluvio, muestran al mismo tiempo un obrar salvífico de Dios perdonador y paciente. Sólo en la historia de la construcción de la torre, cuando los pueblos se destruyen y se ha perdido la unidad del género humano, la última palabra parece ser el juicio de Dios. Pero en ese momento engrana la protohistoria con la historia de la salvación: Abrahán es llamado de entre la multitud de los pueblos y se le promete la bendición de que «en él serán benditas todas las generaciones de la tierra». Así la aparición de la historia de la salvación responde a la cuestión que quedó abierta en la protohistoria; cuestión de las relaciones existentes entre Dios y

96. H. Gunkel, *o. c.*, 2.

97. Es un dato cierto que los materiales aislados fueron tomados del círculo de la religión cananea; pero no nos parece cierta la hipótesis de que la composición también aluda a un «arquetipo de contraste» (*Kontrastvorbild*) no israelita: J. Hempel, *Althebräische Literatur*, 14 s. 115.

los demás pueblos. Este engarce de la historia de la salvación en Gén 12, 1-3 es no solamente la conclusión de la protohistoria, como advirtió Budde [98], sino su auténtica clave. El alargar la duración de la protohistoria hasta llegar a la creación misma no es algo ornamental; es decir: no es una visión que contribuya a completar el conjunto pudiendo faltar sin recortar seriamente la idea general. De tal modo de considerar el asunto debe apartarnos la rígida ordenación a una meta y la unilateralidad con que se revela en la protohistoria la ruptura de las relaciones del hombre con Dios. No, la protohistoria (con su desenlace, carente de esperanza, en la historia de la construcción le la torre) y el comienzo de la historia de la salvación (con la promesa de la bendición a Israel y también «a todas las generaciones de la tierra») se compenetran mutuamente de modo indisoluble. En ese encadenamiento de protohistoria e historia de la salvación da cuenta el yahvista del sentido y la meta de la relación salvífica que Yahvé ha concedido a Israel. *Da la etiología de todas las etiologías de Israel* y se transforma en ese momento en un verdadero profeta: anuncia, como meta lejana de la historia de la salvación realizada por Dios en Israel, la superación del abismo existente entre Dios y los hombres y esto no lo hace mediante una fundamentación racional, ni tampoco se puede percibir en los detalles particulares [99].

Esta proclamación de fe del yahvista muestra toda su peculiaridad en el momento en que nos hacemos cargo de la libertad con que obra frente a aquella tradición que le guió en otras ocasiones. La tradición de la conquista había tenido su punto de

98. Budde, *Die biblische Urgeschichte*, 409.

99. Repetidamente se ha dicho que la afirmación de 12, 3 b no se puede entender en este sentido universal; significa solamente que Abrahán se transformará en una fórmula de bendición, con la que los no israelitas se desearán una felicidad y bendición semejantes a la de Abrahán. La cuestión no se puede resolver solamente desde un punto de vista puramente literario, como ya advierte el nifal, desusado en otras ocasiones y que aquí remite a un sentido especial atribuido al verbo (Procksch, *Genesis*, 97). La principal objeción contra ese modo limitado de entender esa cita es que destruye la conexión interna entre la protohistoria (especialmente de Gén 11) y la promesa de salvación. De ese modo toda la protohistoria con su imagen final de los pueblos juzgados por Dios se iría reduciendo a un estado de pura ornamentación. Además está en contra de aquella interpretación atenuante, el que la afirmación fuera colocada al final de la gran promesa divina, que, evidentemente, la incorpora como culminación de la totalidad. En aquel otro sentido (empalidecido y manoseado), se hubiera hundido en cuanto a importancia bajo las promesas precedentes.

Debería preguntarse a los representantes de esa opinión, si su interpretación no contiene un desconocimiento moderno del deseo de bendiciones. Si los pueblos de la tierra se desearan la bendición de Abrahán, desearían tener parte en ese poder bendito, que últimamente viene de Dios (Mowinckel, *Psalmenstudien* V, 6 s.) y con ello no se diferenciaría mucho aquella interpretación de la nuestra en sus resultados.

arranque en la historia de los patriarcas y no contenía ninguna referencia a la protohistoria, en ninguna de las formas en que hubiera tenido que presentarse. Pero en el momento en que abandonó al yahvista, ya no dependía él de nadie y era libre para desarrollar sus propias ideas. Podría preguntarse alguien ahora si al realizar esta unión teológica de protohistoria e historia de la salvación el yahvista no había tenido ya predecesores. No se puede demostrar que efectivamente no los tuviera. Con todo, no debe uno decidirse fácilmente en favor de la hipótesis de que el yahvista siguiera en ese punto una tradición preexistente. Su modo de ver las cosas es demasiado personal y uno cree poder experimentar todavía, en la inconsistencia de toda la composición, el riesgo propio de un primer ensayo. Ideas como las de los salmos 135 y 136, a las que podría recurrirse como comparación, pertenecen ya ciertamente a una época muy posterior.

Si consideramos Gén 12, 1-3 de este modo, es decir: como el auténtico punto final y clave de la protohistoria, concuerda maravillosamente con la idea de Gunkel de que en Gén 12, 1 s no nos tropezamos con una saga dada de antemano, sino con una libre creación del yahvista [100]. De hecho, Gén 12, 1 s (incluyendo la emigración de Abrahán) no es una unidad completa, sino una pieza de unión creada *ad hoc* y, en virtud de esta propiedad, transformada en receptáculo de las últimas afirmaciones de la fe. El párrafo contiene tres promesas de bendición: 1) Abrahán llegará a ser un gran pueblo; 2) Yahvé dará a la descendencia de Abrahán una tierra y 3) en Abrahán serán benditos todos los pueblos de la tierra. Las dos primeras promesas le fueron dadas al yahvista en la tradición de las sagas de los patriarcas; mas la tercera y más importante no procede de ninguna de las antiguas tradiciones, sino de la plenitud de una iluminación profética. Por tanto, no puede extrañar lo más mínimo que este pensamiento singular resuene pocas veces en las partes más tardías de la obra yahvística [101]. El peso propio de la tradición (a la que sigue el yahvista) era demasiado grande y, en cuanto compilador, no tenía la libertad moderna frente a los materiales que ya tenían una forma adquirida; la rigidez de las tradiciones impide la entrada de aquel pensamiento fundamental. Era suficiente que fuera expresado en un lugar de la obra que tuviese una claridad prag-

100. H. Gunkel, *o. c.*, 161. 163.
101. Gén 18, 18; 27, 29; 28, 14 (Ex 9, 16; Núm 14, 21).

mática. Ya hemos visto más arriba que lo propio del yahvista radica más en la composición; es decir: en *cómo* se ordenan los diversos materiales.

X. EL PROBLEMA TEOLOGICO DEL YAHVISTA

En los párrafos precedentes he intentado mostrar la trayectoria de las tradiciones (vinculadas en otro tiempo cúlticamente) hasta la obra literaria del yahvista, siguiendo sus etapas principales. Este proceso de liberación creciente de las tradiciones con respecto al ámbito de legitimidad que proporciona el culto, encierra un problema teológico del que quisiéramos hablar a continuación, no sin indicar la dirección en que ha de buscarse la solución.

La obra del yahvista ha incorporado una gran cantidad de materiales cúlticos antiguos; pero no puede decirse que ni siquiera en uno sólo de todos ellos se ha conservado su antigua orientación cúltica. Los numerosos ἱεροὶ λόγοι ya no tienen en el yahvista la función de asegurar la santidad y la legitimidad del lugar correspondiente y tampoco se ha mantenido, por ejemplo, en las leyendas cúlticas de Ex 1-14 ó Ex 19 s; 24, su antigua radicación sacra, que se agotaba en la fundamentación y configuración de una antigua fiesta de Yahvé. Los materiales han sido «historizados», es decir: su *scopus* íntimo ha sido sacado de la estrecha esfera de lo sagrado al espacio libre de lo histórico general. Cabría preguntarse si con ello se produjo una secularización o si la pérdida que sufrieron aquellas tradiciones a causa de su desvinculación del culto no fue equilibrada quizás mediante una nueva vinculación teológica, sólo que a otro nivel.

En esta pregunta está, a mi juicio, el problema teológico del yahvista. Todo aquel que haya seguido el camino de nuestra investigación desde la rígida sujeción al culto de la mayoría de los materiales, hasta su fusión en la obra literaria del yahvista, no se maravillará mucho, dada la atmósfera, casi completamente ajena al culto, en la que se mueven las creencias del yahvista. Sin embargo no se trata de materiales que en su gran mayoría proceden del ámbito cúltico, es decir: han sido creados, configurados y

mantenidos durante largo tiempo por el culto. Ciertamente resuenan aquí y allá conceptos cúlticos [102], se informa de celebraciones cúlticas [103], de las que no se puede decir en modo alguno que el yahvista se encuentre fundamentalmente distanciado. Pero todo esto, sin embargo, carece de peso específico propio, si puede decirse así, de la seriedad profunda que había para los creyentes sencillos detrás de todas estas cosas; ya que donde realmente se daba un culto legítimo, decidía éste sobre la vida y la muerte. Pero en el yahvista hay más tolerancia que convicción sobre la necesidad salvífica de esas prescripciones; en cualquier caso su interés está situado más allá de estas cosas cúlticas.. Este estilo expresamente espiritual del yahvista nos evoca el aliento de la época liberal de Salomón. Pero desde el punto de vista teológico estas consideraciones no han aclarado todavía nada. Por lo demás, sólo podrá sentir el problema aquel que fundamentalmente haya renunciado al modo de pensar racionalista, según el cual la trabazón cúltica es algo de escaso valor. Si empleamos nuestra medida moderna de lo que es externo e interno, entonces, en cada caso dudoso, el ejercicio de la religión carente de culto, nos aparecerá bajo la amenaza de trivialidad. Los peligros amenazan a la fe tanto del lado del culto, tomado unilateralmente, como de lo espiritual, asimismo entendido unilateralmente. Nosotros volvemos a repetir ahora: el modo con que el yahvista se mueve en el ámbito de lo espiritual, casi no tiene parangón dentro de la historia de la fe veterotestamentaria, y por ello se plantea la cuestión sobre su legitimidad teológica.

La cuestión está presuponiendo además, que ciertamente se puede contar con semejante orientación teológica. Ahora bien, esto no es algo que caiga por su propio peso, ya que el yahvista era también compilador, y, en cuanto tal, tenía también una postura entre religiosa y la propia de un anticuario frente a los materiales [104]. Pero no puede caber ninguna duda seria de que el yahvista habla a sus contemporáneos, partiendo de un interés actual de la fe, y no, por ejemplo, como un narrador desvinculado, que solamente se sienta obligado con respecto al antiguo patrimonio tradicional.

102. Por ejemplo Gén 7, 2; 32, 33; Ex 4, 24.
103. Por ejemplo Gén 4, 3 s; 8, 20 s; 12, 7; 15, 9 s; 31, 46.
104. Vimos más arriba, por ejemplo, en la incorporación de la historia de José a la tradición de la conquista, que no se puede adscribir el yahvista exclusivamente a una línea o a un solo interés, desde el punto de vista teológico. Cf. p. 63.

Naturalmente se podría decir ahora que la intención interna de su obra fue desarrollar el credo, aquella imagen antigua de la historia salvífica, en una forma más perfecta y más completa ante sus contemporáneos y así evidenciar su validez íntegra. Sin embargo, obrando así, no se habría respondido al problema teológico propiamente dicho. Al salir las tradiciones de la esfera del culto, en la que estaban garantizadas sacralmente, se le planteó de nuevo al yahvista la cuestión de la legitimidad de las creencias. ¿Dónde estaba el motivo y el derecho íntimo para realizar semejante actualización de los más antiguos bienes de la fe? Si quería ser escuchado, no como un fabulista religioso, carente en el fondo de toda trascendencia, sino como un testigo teológico, tenía que referirse a algún *factum*, que le hubiera dado objetivamente derecho a tal testimonio de Dios; y es totalmente inconcebible que el yahvista hubiese hablado a su pueblo sin haber tenido, por así decir, semejante garantía para su fe. Este *factum* a cuya sombra esbozó toda su obra, fue, en cuanto yo puedo ver, sencillamente la historia; es decir: los hechos históricos que no sólo había acreditado la conquista, sino que Dios seguía obrando en Israel a ojos vistas sobre la base obtenida. De este modo se ponía el nuevo sello de Dios al antiguo credo. Sin embargo, todavía podemos dar un paso más.

El yahvista ya no sigue entendiendo la conquista y posesión de la tierra en el sentido del antiguo credo. En primer lugar, desde un punto de vista totalmente externo, ha caído una limitación: la conquista es ahora asunto de las doce tribus, realizando así el yahvista una significativa ampliación regional, pues por más ampliamente que se quiera entender el credo de Gilgal en las épocas antiguas, originalmente no se refería a todas las tribus; en el mejor de los casos a un grupo tribal, que celebraba en el santuario un γῆς ἀναδασμός o algo semejante. Nos plantamos así ante el gran pensamiento israelita, sobre el que ha llamado la atención, el primero, Galling [105]. El yahvista está totalmente empapado por él; pero el yahvista ve el obrar de Dios (y así volvemos otra vez a nuestro problema) en Israel de un modo totalmente distinto; mucho más carente de culto, más político; metido en la guerra santa no sólo de un modo intermitente; de vez en cuando bajo la dirección de un conductor carismático. En una palabra: *El peso principal del obrar de Dios se sitúa ahora de repente más allá de las instituciones sagradas;* quizás se esconde

105. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (1928) 68 s.

a los ojos naturales, pero se le ve de un modo más total y más continuado, ya que la providencia de Dios abarca por igual todos los acontecimientos hasta la conquista de la tierra, tanto los sagrados como los profanos. Es una historia de providencias y disposiciones divinas, de la que da testimonio el yahvista. En todos los terrenos de la vida, tanto los más públicos como los más escondidos, se revela a la fe la providencia de Yahvé.

Se podría llamar revolucionario con toda razón a ese modo de ver la fe, que no considera vinculado el obrar de Dios a las instituciones sacras santificadas desde antiguo (culto, guerra santa, jefe carismático, arca...), sino que se atreve a leerla atendiendo a los enmarañados caminos de los tejemanejes personales y políticos. Pero no es algo propio del yahvista. Su obra tiene contactos con otra, que de modo sorprendente y parecido «tiene una actitud reservada frente a la vida del culto y reconoce la actuación de Dios en el curso de la historia» [106]. Esta obra es la Descripción de la sucesión al trono de David en la persona de Salomón (2 Sam 7; 9-20; 1 Re 1-2). Habría que decir muchas cosas sobre el parentesco de ambas obras [107]; bástenos aquí con algunas consideraciones fundamentales. Este nuevo modo de ver el obrar de Dios en la historia, se inauguró con la figura de David y la historia que Israel vivió con este rey; pero entonces esto significa que desde el punto de vista de la historia de la literatura debemos colocar la historia de la sucesión de David *antes* del yahvista. También salta sin más a la vista que esta nueva visión de la fe se debe dirigir en primer lugar a lo que estaba más cerca, a la realidad histórica en la que Israel se encontraba. Pero esta homogeneidad de ambas obras, en el modo teológico de considerar el obrar histórico de Dios, que, como hemos dicho, puede calificarse de revolucionario frente a las antiguas concepciones vinculadas a lo sagrado, es tan sorprendente, que deben de existir conexiones internas entre ellas. ¿No tendrá también el gigantesco desarrollo del credo, configurado por el yahvista, una relación con David mucho más directa de lo que hasta hoy se ha supuesto? Esta hipótesis general que acabamos de hacer de un parentesco interno entre la historia de la sucesión y el yahvista, se confirma desde otro lado. Decíamos antes, que el *factum* legitimante, bajo cuya garantía escribió el yahvista, era sencillamente la historia; el hecho de que Yahvé seguía actuando en

106. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926) 139.
107. Cf. J. Hempel, *o. c.*, 116 s.

Israel sobre la base de la conquista de la tierra. El resultado más llamativo de la historia de David fue sin duda la sorprendente ampliación del gran reino israelita más allá de las fronteras que habían delimitado la antigua anfictionía israelítica y el reino de Saúl. Ya Alt había remitido a las conexiones que existen entre la ampliación y consolidación del reino a cargo de David y los postulados territoriales de las tribus [108]. Los documentos del sistema de fronteras de las tribus en el libro de Josué, así como la lista de los territorios aún no ocupados por las tribus en el libro de los Jueces 1, nos muestran que aún estaban vivas entre las tribus antiguas reivindicaciones territoriales basadas, ciertamente, en ordenaciones y determinaciones de tipo sagrado. Pero aun cuando se considerase improbable semejante vinculación con las antiquísimas ordenaciones tribales de la actuación política de David, permanece sin embargo como resultado fáctico el hecho de que, bajo David y de modo asombroso adquirió el reino una envergadura que ajustaba perfectamente con aquellas antiguas pretensiones. Estas aspiraciones, que quizás corrían el riesgo de caer en el olvido, ¿no deberían revelarse, de golpe, como actualísimas para aquellos que habían nacido después? ¿Qué era más lógico sino que los éxitos de David recibieran su legitimación de aquellas antiguas ordenaciones? Los acontecimientos de la época de David podían colocarse de repente en un contexto profundamente divino. ¡Resucitaban antiguas disposiciones de Yahvé, y David era el ejecutor de aquella voluntad divina! Esta pudiera haber sido la feliz noticia comunicada a los contemporáneos e inmediatos seguidores de David.

Ciertamente que también para ellos era una sorpresa, ya que los tiempos en los que el obrar salvífico de Yahvé en Israel todavía podían experimentarse, ya hacía tiempo que habían pasado. En el caso de la vocación de Saúl, había aparecido una vez más la ayuda de Yahvé según el modo antiguo de la guerra santa; pero luego, la fe de Israel no había experimentado nada parecido durante varios decenios; parecía como si Yahvé se hubiese retirado de la historia. Entonces llegaron las grandes hazañas de David y con ellas, como de la noche a la mañana, el cumplimiento de aquellas antiguas disposiciones divinas. Así pues, Yahvé estaba todavía con Israel; no había dado su voluntad al olvido. Pero, eso sí, de una manera muy distinta a como se había po-

108. A. Alt., *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930) 65 (*Kl. Schr.* II, 54).

dido experimentar en las guerras santas de otros tiempos. Su obrar había sido desde entonces más secreto, menos sensacionalista, casi oculto en las cosas profanas y sólo perceptible para la fe.

La obra del yahvista ha de entenderse a partir de aquellas dos ideas básicas: de un lado, esa nueva comprensión del obrar secreto de Dios en la historia; de otro lado, la actualidad de los antiguos postulados territoriales en la época davídica y postdavídica. Ya hemos hablado antes del modo absolutamente nosagrado, con el que el obrar histórico de Dios se muestra únicamente bajo la forma de una providencia oculta. Y si ahora leemos la notable conclusión de la obra yahvística, la lista de Jue 1 [109], percibimos la actualidad que debieron tener esas noticias históricas territoriales, aparentemente tan atrasadas, para los contemporáneos y sucesores de David. Pues ¿quién podría leer las observaciones estereotipadas acerca de regiones, que todavía no habían sido incorporadas, sin formas, a lo que ya se ha estudiado? La forma del hexateuco en el yahvista es ya definitiva. En este aspecto el elohísta y el pensar que Dios no podía quedarse a mitad del cumplimiento de su promesa. El había seguido actuando en Israel (esto no se vió todavía en la época de Josué, sino en la época de David por primera vez) y había cumplido todas las promesas. Este, como hemos dicho, es el procedimiento oculto del yahvista, que hay que leer entre líneas al final de la obra. Posteriormente un deuteronomista lo ha acuñado en palabras lapidarias y (generalizando la situación histórica) ha anotado este importante resultado de todo el hexateuco, ya al final de la conquista:

> Y Yahvé dio a Israel toda la tierra, cuya entrega había prometido a sus padres bajo juramento .. y les dio paz por doquier... *De todas las promesas que había hecho Yahvé a la casa de Israel, ninguna resultó vana; todas llegaron a su cumplimiento* (Jos 21, 43 s).

109. El argumento de que los materiales de Jue 1 tienen un origen preyahvístico (Rudolph, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*: BZAW 68, 272) no dice nada contra su uso literario en la esfera de la obra yahvística. En este respecto podría certificarse el origen preyahvístico de muchos materiales del yahvista.

XI. CONSIDERACIONES FINALES

Podríamos interrumpir aquí nuestras consideraciones sobre el problema morfogenético del hexateuco. ¡No quiere esto decir que la unión de E y P con J sea para nosotros un proceso diáfano, o que se pueda dilucidar de un modo satisfactorio! La cuestión acerca del «de dónde» y «a dónde» de estas dos obras, atendiendo a su origen y a sus lectores, sigue abierta ahora como antes, y probablemente lo seguirá estando. Pero estos problemas son de tipo distinto al que nosotros tratamos aquí. La yuxtaposición de E y P con J y su unión mutua es un proceso puramente literario y no aporta nada fundamentalmente nuevo, desde el punto de vista de la historia de documento sacerdotal no traen ningún cambio; solamente son modos de aquella poderosa concepción yahvística, aunque ciertamente con grandes características teológicas propias.

En los últimos tiempos se han planteado desde distintos lados el problema del *elohista*. Diremos aquí, considerándolo sólo desde nuestro punto de vista de historia de las formas, unas breves palabras sobre este abundante grupo de cuestiones. Hasta ahora existía unanimidad sobre el punto de arranque del elohista, pero Mowinckel ha calificado recientemente la conocida y en parte existente duplicidad de la protohistoria anterior al documento sacerdotal como un entretejido de las fuentes J y E [110]. En esta argumentación desempeña un papel importante el pensamiento de que E también debió tener una protohistoria; sería inimaginable que, siendo sucesor de J y predecesor de P con tan grandes diferencias, no hubiera comenzado su obra con la creación del mundo [111]. Nosotros nos oponemos firmemente a esa afirmación. Hemos visto más arriba que la ampliación de la antigua forma del credo mediante la construcción de una protohistoria fue una gran libertad teológica del yahvista. ¿Puede acaso sorprender que un sucesor del yahvista se sienta de nuevo más vinculado a una forma, que a través de una tradición multisecular estaba enclavada en la conciencia religiosa del pueblo? Precisamente con respecto a este punto se ha hecho resaltar siempre «la vinculación a la tradición» como algo característico del elohista. Esa ligazón con «la base de la antigua tradición de las sagas es mayor que la man-

110. *The two sources of the predeuteronomic primeval history (JE) in Gen 1-11* (1937).
111. *Ibid.*, 44 s.

tenida con respecto a las nuevas creaciones artísticas y literarias de la época precedente» [112]. Así pues, el elohísta, desde el punto de vista teológico, es mucho menos problemático y mucho menos diferenciado que el yahvista; es popular, y por ello sus relatos aunque literariamente más recientes, parecen siempre más antiguos. No; la falta de una protohistoria en el elohísta no debe sorprendernos; ha conservado con más fidelidad que el yahvista (teológicamente más libre) la antigua tradición de la conquista, no sólo en cada uno de los materiales sino también (por lo que se refiere al género literario) en el esquema formal de su obra.

Coincidimos con Mowinckel en que el elohísta no podía haber empezado con Gén 15, 1; en que no podía preceder ni una sola palabra sobre el origen de Abrahán. Precisamente teníamos que contar con una reducción de la fuente elohística al producirse la unión con el yahvista, supuesto que J había ya relatado antes la emigración de Abrahán y los primeros sucesos en Canaán. Galling ha expresado la hipótesis plausible de que en Gén 15, 1 s hay todavía un eco de la emigración de Abrahán. Opina que el coloquio había precedido originalmente al primer paso de la emigración hacia Canaán y que contenía la queja de Abrahán de que tenía que ponerse en camino sin tener un hijo: *w^e'ānōkî hōlēk^e 'ărîrî* [113].

Las explicaciones de Noth en su comentario de Josué dan pie para otra reflexión [114]. Noth se muestra escéptico con respecto a la identificación del «recopilador» de las tradiciones de Gilgal con una de las fuentes del pentateuco; debería tenerse más en cuenta la peculiaridad de este ciclo de tradiciones. Por eso Noth sugiere tratar el problema literario del libro de Josué prescindiendo lo más que se pueda de los resultados de la crítica de las fuentes del pentateuco [115]. Pero, ¿no están aquí muy entreveradas las cuestiones de la tradición y de los materiales con el problema literario? Nadie discutirá la peculiaridad de los materiales del ciclo de Gilgal. Sin embargo, en su configuración actual ha sido dejado a un lado el antiguo elemento etiológico. Todas las sagas están sencillamente unidas con el *scopus* común de la conquista y, partiendo de esta configuración literaria, nadie podrá sostener su independencia frente a las fuentes del pentateuco. ¿Puede pensarse seriamente que esta *yuxtaposición* de narraciones, realizada a partir de

112. J. Hempel, *o. c.*, 125.
113. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 45 s.
114. M. Noth, *Josua* (1938) ([2]1953).
115. M. Noth, *o. c.*, XII s (cf. [2]1953, 7 s).

antiguos materiales de las sagas, hubiera *comenzado* con la exploración militar de Jericó? Contra ello debe alzarse la objeción de que eso sería aislar las cuestiones literarias del libro de Josué de todo el problema general del hexateuco, que presenta en sus fuentes una totalidad formal. En otras palabras: la cuestión de J y E no es literaria, sino sobre todo una cuestión relativa a los géneros literarios. Lo que habría que preguntarse es qué debía haber descrito ese elohísta contenido en el libro de los Núm y en el Dt. Si existió (cosa que creemos poder mantener) un elohísta en la serie de libros que van del génesis al deuteronomio (cosa que tampoco parece discutir Noth) entonces debió de tener su propio modo de concluir la conquista. En otro caso habría que preferir el camino de Rudolph como más consecuente [116].

El documento sacerdotal (P) aparece bajo luz propia partiendo de los puntos de vista que hemos manejado en este trabajo. Si tenemos presentes nuestras consideraciones sobre el modo absolutamente no-sacro, casi profano, con el que el yahvista describió la actuación de Dios en la historia, nos damos cuenta enseguida de la diferencia fundamental. El documento sacerdotal se esfuerza en legitimar las disposiciones sagradas. Proporciona seguridad teológica a esas disposiciones, importantes para su época, mostrando en un desarrollo histórico las disposiciones y revelaciones histórico-salvíficas que corresponden a aquellos ritos, usos y elementos de la fe. Así pues toda la tradición, con cada uno de sus materiales particulares, vuelve a ser trasladada en P a la espera de lo sagrado. Pero sin embrago alienta desde ahora en P un pensar sacerdotal sagrado de tipo muy distinto al de las antiguas tradiciones cúlticas antes de ser recogidas por el yahvista. El documento sacerdotal se diferencia de ellas, si se puede hablar así, por la falta de la simplicidad religiosa que aquellas tenían. Ahora una reflexión teológica de gran estilo ha elaborado los materiales. Esta visión teológica abarca *la totalidad* desde la creación hasta el tabernáculo de Silo. Por tanto el deseo de legitimar todo de un modo sagrado no se agota, como en aquellos antiguos materiales cúlticos, comunicando certeza a cada uno de los usos; no, P dibuja una historia total en la que el obrar salvífico de Dios se va haciendo visible a cada paso. Pero esto significa que el documento sacerdotal, a su modo, ha asumido aquel conocimiento decisivo que tenía el yahvista del obrar sintemático de Dios en la historia y sus grandes conexiones. Sin embargo, en comparación con el

116. Rudolph, *o. c.* (BZAW 68, 1938).

yahvista, se puede hablar de un movimiento regresivo tanto en E como en P. La visión del yahvista era ciertamente una necesidad para la vida de fe veterotestamentaria, pero no pudo ni quiso derogar las ordenaciones cúlticas divinas de Israel. En el documento sacerdotal impera evidentemente una tendencia a la restauración; idea que enlaza muy bien con la hipótesis de que tal documento surgió en el tiempo de la restauración situado entre Josías y Esdras.

El hexateuco en su forma actual procede de la mano de *redactores* que escucharon el testimonio de fe de cada una de las fuentes, en su modo de ser propio, y lo conservaron como algo con fuerza obligatoria. No hay duda de que el hexateuco en su configuración última exige mucho de la comprensión de sus lectores. Muchos hombres, muchas épocas, muchas tradiciones y teólogos han participado en esta magnífica obra. Sólo alcanzará una recta comprensión aquel que no mire superficialmene el hexateuco, sino que lo lea con conocimiento de sus dimensiones más profundas; aquel que sepa que desde él le están hablando revelaciones y experiencias de fe de muchas épocas. En efecto: *ninguno de los estadios intermedios del interminable proceso de formación de esta obra ha sido realmente superado; de cada fase ha quedado algo y ha sido transmitido como apetencia permanente hasta la configuración última del hexateuco.* Solamente así se podrá uno preparar a oír toda la plenitud de los testimonios contenidos en esta obra. Pero hemos visto cómo, sin embargo, la inaudita complejidad de esos testimonios estaba subordinada claramente a una tendencia principal sencilla: la idea de la conquista. No fue en último lugar meta de este estudio realzar este testimonio principal (frente al cual todos los demás testimonios hexatéuquicos desempeñan un papel subordinado) en toda su significación teológica y bíblica. Desde la creación del mundo hasta la conquista, ¡qué camino tan maravilloso, cuánta fatiga y qué abundancia de ordenaciones y planes divinos para alcanzar la meta! Pero en el hexateuco no se trata exclusivamente de la religión de Israel; ni tampoco solamente de que Dios se apropie de la obediencia humana, sino de la colocación de una primera piedra del dominio de Dios sobre la tierra, en la base más material de toda existencia humana.

TIERRA PROMETIDA Y TIERRA DE YAHVE EN EL HEXATEUCO *

No hay en todo el hexateuco ningún asunto que sea tan importante para todas las fuentes y cada una de sus partes, como la tierra prometida y luego concedida por Yahvé. Los patriarcas son los que reciben esa promesa; viven ya en la tierra, pero todavía es la tierra en la que son extranjeros. La época de Moisés se halla entre la promesa y su cumplimiento, unas veces rehusando y otras respondiendo a las exigencias de esa gran meta. La época de Josué es la época del cumplimiento. Israel entra en posesión de la tierra y la divide entre sus tribus. Es notable, pero parece no existir un estudio de este concepto que domina de modo tan evidente todos los escritos del hexateuco. Dado el limitado espacio de que disponemos, sólo intentaremos realizar un brevísimo y tosco inventario de cómo se halla la cuestión. Para obtener una primera base para nuestro estudio, intentaremos primeramente determinar el concepto y su existencia desde el punto de vista fraseológico y terminológico.

En primer lugar habría que mencionar el juramento hecho a los patriarcas; es decir: la promesa de la tierra hecha a los patriarcas, o la fórmula de carácter retrospectivo referente a esa promesa («la tierra, que yo juré dar a Abrahán, Isaac y Jacob»):

Gén 12, 1-3 (descendencia, bendiciones); 12, 7 (tierra); 13, 14-16 (desc.; tierra); 15, 5 (desc.); 15, 7 (tierra); 15, 18 (tierra); 17, 4-8 (desc., tierra, nueva relación con Dios); 17, 19 LXX (desc.; nueva rel. c. D.); 18, 10 (desc.); 22, 17 (bendiciones, desc.); 24, 7 (tierra); 26, 3 (tierra); 26, 4 (desc. tier.); 26,

* Publicado originalmente en Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins (1943) 191-204.

24 (bend., desc.); 28, 3 s. (desc., tier.); 28, 13-15 (tier., desc., bend.); 32, 13 (bend., desc.); 35, 9-12 (desc., tier.); 46, 3 (desc.); 48, 4 (tier., desc.); 48, 16 (bend., desc.); 50, 24 (tier.); Ex 6, 4-7 (tier. nuev. rel. c. Dios); 13, 5 (tier.); 32, 13 (tier., desc.); 33, 1 (tier.); Núm 10, 29 (tier.); 14, 23 (tier.); 32, 11 (tier.). El deuteronomio entiende el juramento hecho a los patriarcas solamente como promesa de una tierra: Dt 6, 18. 23; 8, 1. 18; 9, 5. 27; 10, 11; 11, 8 s. 18-21; 26, 3. 15; 28, 11; 31, 7. 20; Dt 34, 4 (JE tier.); Jos 1, 6 (tier.); 5, 6 (tier.); Jue 2, 1 (tier.). Desde el punto de vista estilístico la frase ha sido cambiada de diversas maneras; unas veces en primera persona, otras en tercera persona en boca de hombres, no siempre se subraya como juramento, etc. Esto carece de importancia para nosotros. Más adelante hablaremos de cómo la promesa de la tierra, frecuentemente, se combinó con otras.

Entre los conceptos que tienen un carácter especial (*'ereṣ* es demasiado descolorido para nuestro estudio) se halla en primer plano el concepto de *naḥălāh*.

La situación no está clara.

En las fuentes más antiguas (JE) la palabra designa en primer lugar, naturalmente, los bienes raíces hereditarios de la familia (Gén 31, 14; Núm 16, 14; Jos 24, 28. 30. 32). Pero además, JE conocen evidentemente el sentido de «posesión hereditaria» (patrimonio) de una tribu; véase Jos 13, 7. 14; 14, 9. 13 s; 18, 2. 4. 7. Repetidamente nos encontramos el concepto en P, pero fundamentalmente empleado del mismo modo. «Patrimonio» de una estirpe: Núm 16, 14; 27, 7; 34, 14; 36, 2 s; Jos 19, 49. La conclusión o encabezamiento de las listas habla de la «herencia» (patrimonio) de los miembros de una tribu «según su estirpe»: Jos 13, 23; 16, 5; 18, 28; 19, 1 s. 10. 40 [1]. Esta frase conduce por sí misma a la idea de la «herencia» de una tribu, que naturalmente también se encuentra en P, por ejemplo, Núm 18, 21. 24. 26; 26, 62 (Lev); 26, 53 s. 56; 36, 3; Jos 14, 2; 17, 4. 6; 19, 51. No hace falta aportar testimonios de que P también ha hablado de una «herencia» para *Israel*. Ocasionalmente se habla de los israelitas sobre los que debe recaer la tierra como «herencia» (por ejemplo, Núm 34, 2; 32, 18); pero esto se debe juzgar de manera muy distinta. Jos 11, 23; 13, 6; 23, 4 son deuteronómicos. En efecto, la propiedad más sobresaliente del deuteronomio es que, casi exclusivamente, habla de la «herencia» de Israel (4, 21. 38; 12, 9; 15, 4; 19, 10; 20, 16; 21, 23; 24, 4; 25, 19; 26, 1). Sólo en algunos casos especiales emplea el Dt la palabra *nḥlh* para designar la tierra hereditaria de una tribu: en el caso de Rubén, Gad y la mitad de la tribu de Manasés 3, 18; 29, 7 y en el caso de Leví 10, 9; 12, 12; 14, 27. 29; 18, 1 s [2]. Evidentemente el Dt

1. Las listas del libro de Josué deben imputarse, a pesar del juicio en contra de M. Noth (*Das Buch Josua*, 1938, XIV [²1953, 13 s]) al documento sacerdotal. La fórmula «salieron las suertes para . » está fortísimamente unida con Jos 14, 1 b. 2; 19, 51, y estos lugares a su vez con Núm 32, 18; 34, 17 (P). Otra cuestión es si P^B (cf. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934) no ha contenido las listas reunidas de lugares y fronteras, mientras que la descripción de la distribución de la tierra en P^A era todavía totalmente sumaria.

2. Solamente una vez (dentro de una determinación legal, que ciertamente no ha sido redactada por el Dt, sino sólo codificada) la palabra *nḥlh* designa la tierra hereditaria de la estirpe. Dt 19, 14 a.

depende en este caso de conceptos muy fijos y tuvo que interrumpir su específico uso del lenguaje. Si miramos hacia atrás, vemos cómo abundan (prescindiendo del deuteronomio) lo testimonios en favor de *nḥlh* en los textos de la distribución de la tierra, lo cual no ha de asombrar mucho. A pesar de todo habremos de ocuparnos de este hecho más adelante. Por lo demás hay que seguir siendo consciente de las dificultades (especialmente en el libro de Josué) que se oponen a una distinción clara de las fuentes; mas por otro lado hay que pensar también que en nuestra investigación no es de importancia capital el saber si un testimonio pertenece o no a una determinada fuente, ya que, precisamente desde el punto de vista terminológico, el documento sacerdotal trabaja con materiales antiquísimos. Su originalidad no radica ahí, sino en ciertas ideas teológicas dogmáticas, que se destacan como tales con relativa facilidad.

La imagen es en su totalidad uniforme: el concepto *nḥlh* fue usado originariamente tanto en el sentido de tierra hereditaria de la estirpe, como de la tribu. Este último empleo es también evidentemente original y no un uso figurado, tomado por ejemplo de la *nachala* de la estirpe. El uso, fuera del hexateuco, de este concepto cuenta, expresamente, con antiguos testimonios a favor del *nḥlh* de una tribu (Jue 18, 1; 21, 23). En contra está que en la literatura antigua y arcaizante (P) no se habla de un *nḥlh* de Israel. Evidentemente esto es una cualidad deuteronómica. Finalmente es importante la observación siguiente: la idea de que la tierra es *nḥlh* de Yahvé, cosa que conocemos suficientemente por el antiguo testamento (1 Sam 26, 19; 2 Sam 14, 16; Jer 2, 7; 16, 18; 50, 11; Sal 68, 10; 79, 1) falta en el hexateuco [3]. También recogemos más tarde esta idea.

No tienen la misma categoría otros conceptos que vamos a citar a continuación:

1) *gôrāl*, con la significación de suertes, se halla en un primer plano en la descripción del documento sacerdotal de la distribución de la tierra (Núm 26, 55 s; 33, 54; 34, 13; Jos 14, 2; 15, 1; 16, 1; 17, 1; 18, 11; 19, 1. 10. 17. 24. 32. 40. 51 del echar a suertes entre las tribus). De este modo se habla también ya en JE (Jos 18, 6. 8. 10); sólo en el capítulo de los levitas de Jos 21 (P) se habla de echar a suertes entre las generaciones: 21, 4. 5. 6. 8. 10. 20. En el sentido translaticio de lote se encuentra esa palabra ya en JE: Jos 17, 14-17; Jue 1, 3 (para el lote de las tribus), y en P: Núm 36, 3 (el lote de las estirpes).
2) *ḥēleq* significando el lote (de una tribu) en JE: Jos 18, 5 s. 7. 9; 19, 9; en P: Jos 14, 4; 15, 13; Núm 18, 20 (de Aarón); en Dt sólo de la carencia de propiedades de Leví: 10, 9; 14, 27. 29; 18, 1; 12, 12.
3) *ḥebel* con el sentido de lote de una tribu: Jos 17, 14; 19, 9 (JE); 17, 5 (P).

3. Sobre Lev 25, 23 s, véase más abajo.

En esta breve panorámica surgen algunas cuestiones que ahora vamos a investigar. En primer lugar: ¿cómo ha de entenderse más detalladamente el juramento hecho a los patriarcas, y qué contenido abarca? Evidentemente fue obra del yahvista colocar toda la composición de las tradiciones de los patriarcas bajo el denominador común teológico del tiempo de la promesa vinculándolas así unas con otras. A esta época de la promesa corresponde el tiempo de Josué con la entrada de la tierra y su repartición en el sentido de época del cumplimiento. De este modo todo el hexateuco fue marcado teológicamente de un modo decisivo; todas las concreciones posteriores (E, P) tienen escaso significado frente a esta concepción básica que se conservó sin cambios. Pero el credo cúltico de Dt 26, 5 s, según cuyo esquema histórico salvífico el yahvista esbozó su gran obra, no conoce todavía este gran binomio de tensión de promesa y cumplimiento [4]. Con lo cual surge la pregunta: ¿de dónde recibió el yahvista esa novedad; cómo llegó a situar todo el bloque de las tradiciones de los patriarcas de tal modo bajo el tema de la promesa de la tierra? A. Alt ha dado la respuesta en su libro sobre el Dios de los padres: la promesa de la tierra es precisamente un elemento originario, que pertenece al culto premosaico del Dios de los padres [5]. Por tanto nos estamos moviendo en el terreno de una antigua tradición. Ya el Dios de los padres prometió a los antepasados de Israel, que acampaban en tiendas al borde del país, la posesión de aquella tierra; esto se muestra de un modo bastante claro en la saga de Gén 15, 7 s, recibida casi sin alteraciones desde aquellos tiempos. Si el yahvista, ciertamente, ha colocado sobre base más amplia este antiquísimo elemento de la religión de los padres (para conferirle su papel predominante le introdujo aun en tradiciones a las que en principio era extraño) no hay que juzgarlo como una nueva añadidura de su mano. Nuevo es más bien el que aplicara aquella promesa antiquísima del Dios de los padres a la conquista realizada en tiempo de Josué, pues aquella promesa de una tierra hecha por el Dios de los padres era, originalmente, muy sencilla y directa y ciertamente estaba muy lejos de prevenir la salida del país y una segunda inmigración [6]. Pero en el yahvista la promesa de la tierra hecha a los padres se orienta a su cumplimiento en

4. Cf. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938) 46 s. (aquí, p. 55 s).
5. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929) 71 (*Kl. Schr.* I, 66).
6. De modo parecido B. Luther, en E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) 108; O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse* (1922) 30.

tiempos de Josué; el carácter rectilíneo de su orientación ha sido sorprendentemente interrumpido, y así ha surgido aquella relación, propiamente dialéctica, de los patriarcas con la tierra; es decir: con el cumplimiento de lo que se les había prometido. Se les había prometido en virtud del juramento divino, pero no lo poseen todavía; todavía es una tierra en la que son extranjeros. Orientando la antigua promesa de una tierra a la conquista llevada a cabo por las tribus israelitas bajo Josué se hizo además una ampliación de la promesa al gran Israel, ya que originalmente no era para todo Israel, sino solamente para la pequeña unión de adoradores de ese Dios de los padres.

Ahora podemos ya responder a la cuestión de la jerarquía de los contenidos de la promesa. La visión panorámica ya nos mostró superficialmente un predominio decisivo de la promesa de la tierra, y ciertamente fue, si no el contenido principal, sí al menos la palabra más empleada y transmitida a través de los tiempos. La promesa de una descendencia innumerable pudo ser en cierta medida algo equivalente, pero perdió su actualidad en los escritos de hexateuco, después que ya se había contado cómo se formó el pueblo en Egipto. Ahora bien, cuando el documento sacerdotal añade al contenido de la promesa un «Yo seré vuestro Dios» (Gén 17, 7b, 8b, 19b LXX; Ex 6, 7), es muy natural la sospecha de que se haya producido una proyección desde la tradición del Sinaí, ya que precisamente la frase «Yo vuestro Dios, vosotros mi pueblo» es la fórmula de la conclusión de la alianza del Sinaí (cf. Dt 26, 16-19; 29, 11-12; Lev 26, 12; Jer 31, 33) de la cual, naturalmente, sólo la primera parte podía emplearse en la historia de los patriarcas. La reseña más importante de la promesa hecha a los padres es naturalmente Gén 12, 1-3, texto que no tiene tras sí una tradición antigua y que por tanto fue formulado por el yahvista mismo de un modo programático [7]. Podría causar extrañeza que la promesa de la tierra, precisamente en esta versión, carezca de un contenido preciso. Sin embargo hay que pensar que el yahvista quería hacer de la acogida dada por Abrahán a la promesa una prueba de fe [8]. Sólo cuando ha sido acrisolado por una obediencia ciega, recibe la promesa de la posesión de aquella tierra (12, 7). Así resulta ciertamente que la promesa de la tierra es algo que se aparta de las grandes alocuciones divinas programáticas, pero precisamente por ese modo especial de tratarse, re-

7. Cf. A. Alt, *o. c.*, 72, nota 1 (*Kl. Schr.* I, 67, nota 1).
8. H. Gunkel, *Genesis* ([3]1910) 164.

cibe su importancia peculiar. Lo recalcaremos una vez más: lo que confiere a todo el hexateuco su especial carácter teológico es el gran arco de tensión entre la promesa de la tierra y su cumplimiento. Pero, ¿son estas palabras que acabamos de esbozar, las únicas palabras teológicas acerca de la tierra que encontramos en el hexateuco?

«Mía es la tierra, vosotros sois solamente forasteros y avecindados en ella» (Lev 25, 23). ¿En qué esfera de ideas hemos entrado con esta frase, que, en su energía concentrada, parece contener todo un programa? Es evidente que esta frase no tiene nada que ver con la promesa de la tierra, tal como ésta se muestra desde los patriarcas a través de todo el hexateuco. En ningún caso se califica a la tierra, prometida a los padres y repartida por Josué, como tierra de Yahvé. Más bien es la tierra que perteneció en otro tiempo a otros pueblos y que ahora, como consecuencia de una serie de acontecimientos históricos, Yahvé ha dado a su pueblo. Alt ha mostrado que el postulado fundamental expresado en Lev 25, 23 es muy antiguo y tenía significado cúltico en el antiguo Israel [9]. El gran hecho sagrado de dejar baldías las tierras, que se proclamaba en la fiesta de los tabernáculos de cada siete años [10], estaba determinado más que nada por este pensamiento, «apareciendo de nuevo en toda su claridad el auténtico y exclusivo derecho de propiedad de Yahvé» [11]. Los terrenos no eran propiedad en nuestro sentido, sino que habían sido dados por Yahvé a las tribus como un préstamo para su explotación. Cada uno de los terrenos prestados a plazo fijo para su explotación, vino mediante sorteo a los particulares y se llamó *nḥlh, ḥlq* o en sentido figurado *gwrl* o *ḥbl*. No conocemos muchos detalles concretos. Probablemente existía, como en la Palestina de hoy, al lado de la dula, que fue abolida, la propiedad privada [12]. La *nḥlh* en que estaba situada la tumba familiar era propiedad familiar, heredada de generación en generación y es evidente que no fue afectada por el sorteo [13]. El antiguo testamento tampoco es explícito en lo que se refiere al aspecto técnico del asunto. Dice «se echaron suertes» (Jos 18, 6), «salió» (por ejemplo Jos 16, 1; 17, 1), «los cordeles de las medidas fueron arrojados» (Miq 2, 5), «cayeron» (Jos 17, 5;

9. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934) 65 s (*Kl. Schr.* I, 327 s).
10. Ex 23, 10 s; Lev 25, 1 s.
11. A. Alt, *o. c.*, 65 (*Kl. Schr.* I, 327).
12. J. Kohler, *Gemeinschaft und Familiengut im israelitischen Recht*: Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft (1905) 217.
13. Jos 24, 30. 32.

Sal 16, 6) [14]. Pero para nosotros sería mucho más importante saber qué significado correspondía a la *nḥlh* de una tribu y también si la tribu se la apropiaba en virtud de un acto cúltico. Lo que Alt nos ha enseñado a considerar bajo el concepto de «postulados territoriales de las tribus» [15], es decir: aquellas reivindicaciones antiquísimas y en parte muy teóricas de determinadas tribus sobre determinadas regiones, ¿no se estará apoyando en disposiciones sagradas, que desde el centro de la anfictionía de Yahvé eran reglamentadas con carácter obligatorio según las circunstancias lo requerían? La noticia, evidentemente muy antigua, de la reclamación hecha por los hijos de José a causa de la escasa tierra que habían recibido (Jos 17, 14 s) nos permite vislumbrar algo semejante. En todo caso, según el modo de hablar de todo el hexateuco, no se puede dudar de la existencia del concepto, firmemente dibujado, de la *nachala* de las tribus. Pasajes como Núm 36, 3 o Jos 17, 5 permiten sacar la conclusión de que la tribu era el propietario y administrador, antepuesto a la familia, de la *nḥlh*. Naturalmente hay que contar con generaciones posteriores, especialmente en el caso del documento sacerdotal; nadie considerará la descripción del sorteo de los territorios de cada tribu llevado a cabo en Silo como histórico. Pero el uso lingüístico tan tenaz de la *nḥlwt* de las tribus debe remontarse en último término a circunstancias e ideas concretísimas, si bien ya no podemos captarlas.

Volviendo a la frase de la tierra como propiedad de Yahvé, tendríamos que decir que también pertenecen a esa esfera de ideas, naturalmente, todas las precisiones referentes a la cosecha, codificadas en distintos sitios del hexateuco, ya que las leyes sobre primicias [16], diezmos [17], dejar las espigas caídas [18] etc., deben interpretarse en cualquier caso dentro de la fe en Yahvé, partiendo

14. L. Köhler (Theol. Rundschau N. F. 8 [1936] 252 s.) opina que no hay que considerar la repartición de tierras mediante sorteo como un acto cúltico, sino como un suceso totalmente profano. A nuestro juicio, sin embargo, hay que poner en duda que «la idea de echar a suertes no necesite remitir personalísimamente a un Dios». Aquí solamente puede tratarse de la versión fundamental (ya que se trata solamente del hexateuco) La tierra no era un «adiaforon» para la fe de Yahvé, y el *qāhāl* se entendió, en el momento del sorteo, como un órgano de la realización de la voluntad de Yahvé.

15. A Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1925) 26, 30 (*Kl Schr* I, 117, 121); *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930) 61 (*Kl. Schr.* II, 51).

16. Ex 23, 19; 34, 26; Lev 19, 23 s; 23, 10. En Dt 26, 1 s es curioso que la obligación de ofrendar las primicias se interpreta partiendo de la idea histórico-salvífica del credo.

17. Ex 22, 28; Núm 18, 21 s; Dt 14, 22; 26, 12 s.

18. Lev 19, 9 s; 23, 22.

de la idea de que Yahvé es el auténtico propietario de la tierra y por tanto «exige de los hombres el reconocimiento de su derecho de posesión» [19]. También habría que mencionar aquí las prescripciones contra cualquier impurificación cúltica de la tierra. La tierra extranjera no es tierra de Yahvé y por eso es impura; es dominio de los demás dioses [20]. Por lo demás parece que la impureza de la tierra se hace derivar solamente de trasgresiones sexuales y de los cadáveres no sepultados [21] (prescindiendo del culto a los ídolos, que la vinculación cúltica de Yahvé con la tierra suprime por completo). Son sumamente notables las ideas subyacentes al relato de Jos 22 (que con respecto a la antigüedad de sus componentes tan difícil es de determinar). Los que viven al este del Jordán expresan su temor de que les fuera discutido, a ellos o a sus hijos, su «parte con Yahvé» (*ḥēleq bayhwāh*), por vivir al otro lado del Jordán. Más aún: incluso podría ponerse a discusión la idea de que esa tierra fuera impura, a diferencia de las situadas al oeste del Jordán que en ese sentido es llamada de modo muy marcado «propiedad de Yahvé» (*'ăḥuzzat yᵉhwāh*, v. 19). Pensemos en la distribución de la tierra a las tribus, rígidamente dogmática, en Ez 48, que olvida por completo la tierra situada al este del Jordán. Queda abierto a discusión si aquí actuaron de modo determinante doctrinas posteriores, o si por el contrario se conservaron antiquísimos recuerdos de que originariamente Cisjordania era la auténtica región de asentamiento de las tribus, mientras que Trasjordania había sido primero «región colonial, secundaria» [22].

Estas indicaciones podrían darnos ya una idea de cuán amplias repercusiones para la vida de fe, tuvo la idea de la tierra como posesión de Yahvé. Y ahora queda claro esto: este concepto es de un carácter totalmente distinto al de la promesa de la tierra contenida en el juramento hecho a los patriarcas; éste es un concepto completamente cúltico, mientras que la otra idea podría distinguirse de ésta calificándola de histórica [23]. Si prescindimos de Jos 22, 19, hay que decir que la esfera de ideas cúlticas es extraña a la narración auténticamente hexatéuquica en toda su extensión.

19. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (1933) 71 ([5]1957, 92).
20. 1 Sam 26, 19; Os 9, 3 s; Am 7, 17.
21. Lev 18, 25-29; 19, 29; 20, 22-24; Dt 21, 22; 24, 4.
22. A. Alt, *Israels Gaue unter Salomo* (Alttestamentliche Studien für R. Kittel [1913] 16) (*Kl Schr.* II, 87).
23. Ejemplo de esta idea histórica, fuera de la tradición del hexateuco, es Jue 11, 24: «Todo lo que Yahvé, nuestro Dios, desaloja delante de nosotros, nos apropiamos de ello».

Está totalmente dominada por la esfera de ideas histórica (promesa de la tierra hecha a los padres en el esquema teológico del credo y cumplida en el tiempo de Josué). Por el contrario, la esfera de ideas cúltica domina la legislación hexatéuquica hasta en las doctrinas más tardías (por ejemplo, año del jubileo). Podría surgir aquí la cuestión de si esta esfera de ideas cúltica no sería originariamente de procedencia cananea, frente a la esfera histórica que indudablemente es del yahvismo primigenio; explicándose así la duplicidad de concepciones teológicas a propósito de la tierra. Ciertamente en la religión de Baal, éste es propietario de la tierra y dador de toda bendición. Sin embargo, no se puede hacer esa deducción. La idea de Yahvé como propietario fundamental de la tierra se remonta a los mandamientos más antiguos de Yahvé y existía ya en una época en la que el sincretismo con elementos de la religión cananea aún no se había producido en absoluto. Pero con ello no quiere decirse que los elementos cananeos no tuviesen ningún influjo en las ideas teológicas concernientes a la tierra que se encuentran en el hexateuco. Pero se ejerce en otro ámbito. A nuestro juicio hay que encontrarlo en las enfáticas descripciones de las bendiciones de Yahvé sobre la tierra. Ya aquella frase de la tierra «que mana leche y miel», podría ser una de ellas. Pero sobre todo aquellas descripciones de una bendición casi paradisíaca (para el fruto del seno humano, las crías de los ganados, la cesta y la artesa del pan, frutos del campo, lluvia para la tierra, paz, liberación de los animales salvajes, etc. [24], no parecen haber sido redactadas sin sugerencias provenientes de la religión cananea de la naturaleza.

Todavía hemos de completar una cosa. Decíamos que las afirmaciones teológicas concernientes a la tierra y contenidas en el hexateuco remiten a dos esferas de ideas total y radicalmente distintas, sin embargo ambas esferas no permanecieron incomunicadas entre sí. La idea de la distribución de la tierra a las tribus se mueve entre conceptos y modos de ver, que proceden de la esfera conceptual cúltica. Esta superposición de la idea cúltica sobre la histórica tiene dos motivos. Descansa en primer lugar sobre la asimilación de antiguos documentos y textos, que a su vez provenían originariamente de una esfera cúltica. En segundo lugar las fuentes hexatéuquicas, en su dilatada elaboración de la idea histórica desde el punto de vista conceptual (cf. el uso actual de *nḥlh, gwrl, ḥlq*), han pedido prestado a las ideas cúlticas. Fue

24. Lev 26, 3-12; Núm 13, 23. 28; 14, 7 s; 24. 3 s; Dt 28, 2-7. 11-12.

este un proceso externo posible gracias a la creciente generalización y marchitamiento de esos términos. La idea misma de que Yahvé era el propietario de la tierra, e Israel solamente el arrendatario, no aparece en la narración hexatéuquica en ninguna parte, ni siquiera aproximadamente, con el mismo valor de la idea histórica predominante.

Entre las fuentes hexatéuquicas, los dos grandes ensayos teológicos P y Dt, tienen, naturalmente, las ideas más destacadas acerca de la tierra y la conquista. El documento sacerdotal ha desarrollado el esquema teológico hasta construir un sistema complicado. La era de los padres, en cuanto época de la promesa, está orientada tanto al tiempo de Moisés (Sinaí), como al de Josué (conquista). La época de Moisés es con respecto a las relaciones con Dios, recientemente reveladas y cúlticamente realizadas, el cumplimiento de juramento hecho a los patriarcas; y con respecto a la conquista, lo es la época de Josué. En virtud de esa demora del cumplimiento divino podría haberse producido para la descendencia de Abrahán (que entretanto se había ido transformando en un pueblo), una amenaza de toda su existencia; ¿cómo podría sustentarse un pueblo sin tierra? En este punto se inserta la narración de la manutención mediante el maná. El maná es un anticipo de las bendiciones de las que se alimentará el pueblo después de la conquista. Inmediatamente después de haber pasado el Jordán, cuando Israel está acampado en Gilgal, desaparece el sustento del maná, y el pueblo come del producto de la tierra [25]. También ha matizado conceptualmente P la relación de los padres con la tierra prometida. Viven ya en la tierra, pero sólo les está aún prometida, no en posesión; es la «tierra en la que están como extranjeros» [26]. Pero, ¿habían de tener los padres solamente esta relación inacabada, incompleta, con la tierra? ¿Eran realmente los receptores de la promesa elegidos por Dios y sin embargo habían de morir alejadísimos del cumplimiento? En este contexto la narración de Gén 23, de la compra de un terreno, tiene un significado especial: los padres tuvieron también, como arras de la promesa, un pedacito de la tierra, el terreno de la tumba familiar. Al llegar la muerte ya no eran extranjeros en la tierra «de los hititas», sino que se hacían partícipes del cumplimiento.

Por lo que respecta al deuteronomio ha de tenerse bien claro desde un principio que, desde el punto de vista de los géneros

25. Jos 5, 10-12.
26. Gén 17, 8, 28, 4, 36, 7; 37, 1; 47, 9; Ex 6, 4.

literarios, representa algo muy distinto a los anteriores ensayos histórico-salvíficos desarrollados a partir del credo. Al deuteronomio le configura la tradición de la fiesta de la renovación de la alianza que se tenía en Siquem, y en cuyo punto central se hallaba el compromiso de la comunidad a cumplir los mandamientos de Yahvé [27]. Por lo cual cabría esperar que el pensamiento de la tierra prometida por Yahvé no desempeñara ningún papel en el Dt, dado que era ajeno a toda la tradición del Sinaí. Pero ocurre todo lo contrario. La idea de la tierra que ha de tomarse en propiedad domina el deuteronomio desde el comienzo hasta el final. Sirve de tema tanto de los dicursos parenéticos como de las leyes; y esta sería nuestra primera constatación: el deuteronomio ha mezclado del modo más íntimo la promesa de la tierra hecha a los padres con la tradición de los mandamientos del Sinaí. Los mandamientos deuteronómicos no quieren otra cosa sino esbozar el nuevo modo de ejercer el culto y la vida de las nuevas circunstancias vitales modificadas desde la base a raíz de la conquista. «Cuando entres en la tierra, que Yahvé, tu Dios, te dará, debes...». Así, o de modo parecido están determinados de cabo a rabo los mandamientos deuteronómicos [28]. Sin embargo llama la atención que al lado de esta manera de ver los mandamientos, exista otra distinta. En ella los mandamientos no son un nuevo *modus vivendi* sobre la tierra nutricia, sino que su cumplimiento es condición para recibir y poseer esa tierra: Israel ha de guardar los mandamientos, *a fin de* llegar a la hermosa tierra o para vivir largamente en la tierra que Yahvé le dará [29]. ¿No se va abriendo camino, en esa formulación condicionada de la promesa de la tierra, un desvío de la promulgación de la gracia hacia lo legal? En todo caso se refleja en el deuteronomio una situación, esencialmente más avanzada que en el documento sacerdotal, en el que la tierra es un puro don de Yahvé.

Este distanciamiento evidente con respecto a la tradición antigua se muestra también en el empleo lingüístico del concepto *nḥlh*. También aquí el deuteronomio se ha separado de lo recibido tradicionalmente y ha emplazado una nueva idea sobre amplia base, a saber: la *naḥălat yiśrā'ēl* [30]. Está bien claro: este uso del concepto aplicándolo a la tierra del Israel total no enraíza en ninguna

27. G. von Rad, *o c.*, 1938, 23 s (en esta edición, p. 32 s).
28. Dt 12, 1; 17, 14; 18, 9; 19, 1; 21, 1; 26, 1.
29. Dt 4, 25 s; 6, 18; 8, 1; 11, 8 s. 18-21; 16, 20; 19, 8 s; 28, 11; 30, 17-20.
30. La idea de un *nhlh* de Israel se encuentra solamente en Jue 20, 6, en la literatura anterior al deuteronomio. Por contra, el giro: Israel de Yahvé *nḥlh*, se usó ya en época antigua (2 Sam 20, 9; 21, 3).

de las antiguas instituciones, sino que se debe juzgar como una teoría dogmática posterior. Sin embargo, hay que acentuar que de este modo el deuteronomio ha recorrido hasta el fin un camino que ya habían transitado las antiguas fuentes hexatéuquicas. Ya el yahvista había referido la promesa de la tierra hecha por el Dios de los padres a la conquista de todo Israel bajo Josué. Mediante la enérgica esquematización de los sucesos de la conquista y la repartición de la tierra, el documento sacerdotal ha prestado una forma externa más importante a ese «pensamiento del gran Israel» [31]. Pero la idea era todavía insuficiente, en cuanto que solamente trabajaba con el concepto del *nehaloth* de la tribu y por consiguiente la tierra del gran Israel, de la que aquí se trata, sólo la circunscribe adicionando ese *nehaloth* de la tribu. Fue el deuteronomio, quien rompiendo con las ideas antiguas e introduciendo un lenguaje totalmente nuevo dió una formulación adecuada a la tierra del gran Israel [32]. No sabemos si la notable idea de una ampliación ulterior de la tierra [33] se halla en conexión con sucesos históricos o descansa sobre una interpretación de textos antiguos, de tipo teológico-hagádico, ya preexistente en el deuteronomio. La inmigración en la tierra hace al pueblo partícipe del descanso (*mᵉnûḥāh*), de un bien salvífico, que es nombrado como tal por primera vez en el deuteronomio [34] y que luego alcanza una gran importancia en la literatura deuteronómica [35]. La expresión quiere decir, en primer lugar y muy concretamente, el final de la fatiga del peregrinaje por el desierto y la situación de una paz, custodiada por Yahvé, en favor de un Israel que se ha hecho sedentario. Ahora bien, dado que el deuteronomio, desde el punto de vista literario, procede ciertamente de la época posterior a la conquista y por tanto, usando de una gran ficción, sitúa en el Horeb a un Israel, que ya desde hace mucho tiempo habita en la tierra, puede decirse que un evidente carácter escatológico le atraviesa por completo. Todos los bienes salvíficos, de los que habla, también y muy especialmente la vida en el «descanso», se presentan de nuevo como una promesa ante la comunidad, que ahora ha

31. Sobre este concepto, cf. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (1928) 68 s.
32 La estadística muestra que el deuteronomio sólo se aparta de este lenguaje, cuando es obligado por el empleo de conceptos especiales ya acuñados (Leví, Rubén, Gad, Manasés).
33. Dt 12, 20; 19, 8.
34. Dt 12, 9; 25, 19; 28, 65.
35. G. von Rad, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden*, 933, 104 s, 7 (en esta edición, p. 95 s).

sido convocada a decidirse en favor de Yahvé. Nos hallamos aquí ante uno de los problemas más interesantes de la teología veterotestamentaria: las promesas, que ya se han cumplido en la historia, no pierden por ello su actualidad, sino que permanecen, en un nivel distinto y con una forma en parte modificada, como promesas. La promesa de la tierra precisamente fue anunciada, después de su cumplimiento, como un bien salvífico futuro; sin embargo tendríamos que aducir testimonios de fuera del hexateuco, saliéndonos así de los límites de nuestro estudio.

TODAVIA EXISTE EL DESCANSO PARA EL PUEBLO DE DIOS *

De los diversos bienes salvíficos que se ofrecen a los hombres en la predicación bíblica, no se suele tener en cuenta en la teología bíblica el descanso, aun cuando se trata de un pensamiento muy característico, teológicamente hablando. Ya dentro de la literatura veterotestamentaria, en diversos libros y diversas épocas, se decía que Dios quería dar, o bien, había dado, el descanso a su pueblo. Trataremos de aclarar el concepto en primer lugar en ese enérgico esbozo (Dios el dador; el pueblo, el receptor del descanso).

Encontramos por primera vez esta promesa de descanso, planteada sobre una amplia base teológica y al mismo tiempo con dilatada resonancia, en el deuteronomio:

> Dt 12, 9 s.: ...todavía no habéis entrado en el descanso ni en la tierra de vuestra herencia, que Yahvé, tu Dios, quiere darte.
> Dt 25, 19: Por eso deberás, cuando Yahvé, tu Dios, te haya dado reposo con respecto a todos tus enemigos de alrededor, en la tierra, que Yahvé, tu Dios, te ha concedido como tierra de tu heredad...

Conviene saber que el deuteronomio, de un modo único en el antiguo testamento, conceptúa el *hic et nunc* de la situación del pueblo en la tierra de Canaán como un estado salvífico. El deuteronomio no dirige la vista a un futuro lejano, donde Israel podría llegar a ser pueblo de Dios; no, de un modo absolutamente actual Israel es elegido en el Horeb como pueblo y se le promete la «hermosa tierra» como don de Yahvé. Es obvio que con semejante acentuación de la actualidad del estado o situación salvífica

* Publicado originalmente en Swischen den Zeiten 11 (1933) 104-111.

por una parte, y por otra del hecho de que ha sido elegido todo Israel, el concepto de la tierra (paralelo al concepto de pueblo) en la que Israel ha de habitar, es asimismo un concepto eminentemente teológico. De ello puede convencerse todo aquel que lea el deuteronomio. En él, la tierra es precisamente el substrato más importante de la situación salvífica, y sobre ella ha de esperar aún el pueblo un don especial de Yahvé: «la paz con respecto a todos sus enemigos de alrededor». No ha de entenderse en un sentido espiritualizado. Ese *m^e^nûḥāh* no es la paz de las almas, sino la liberación concretísima de un pueblo importunado por sus enemigos y por tanto, cansado; pero es también no obstante un don que viene inmediatamente de la mano de Dios. Así pues, el deuteronomio no conoce una esperanza escatológica, como por ejemplo los profetas. La situación salvífica ha sido fundamentada por Dios mediante la alianza y (¡esto es lo más característico de la predicación deuteronómica!) está ahí con plena validez. La esencia del estado salvífico, tal y como lo ve el deuteronomio, es ésta: la vida del pueblo elegido en la «hermosa tierra», sin ser molestado por los enemigos que le rodean; el pueblo amando a Dios y Dios bendiciendo al pueblo.

Con todo la cuestión es más complicada de lo que parece a primera vista. Sin duda podemos establecer la hipótesis de que el deuteronomio no fue escrito antes de la conquista, sino probablemente en la tardía época de los reyes. Entonces, debemos decir que existe en él, sin embargo, un velado elemento de esperanza. Quien así intenta hacer girar hacia atrás la rueda de la historia y situar a Israel otra vez en el primer momento de su elección, está dando testimonio audacísimamente de que la alianza y la fidelidad de Dios están aún sobre el pueblo, pero también al mismo tiempo de que el pueblo tiene todavía *ante sí* la realización de todos los bienes prometidos. Y éste fue en verdad el punto de partida de los teólogos deuteronómicos: ciertamente Israel ha llegado a la tierra prometida, pero dado que ha olvidado a Yahvé y se ha entregado al culto de Baal [1], no se han verificado las promesas todavía; Yahvé no ha revocado todavía su alianza. De este modo se realiza ante nuestros ojos un maravilloso hecho de fe: se borra el largo tiempo malgastado hasta ahora en pecados e Israel es colocado de nuevo en el primer momento de su elección [2].

1. El deuteronomio forma un frente apasionado contra toda forma de religión cananea.

2. Aquí podemos dejar a un lado si ese hecho, históricamente, debe relacionarse con la conclusión de la alianza realizada en tiempo del rey Josías.

Este pensamiento del descanso, entendido como el llegar-al-descanso del pueblo cansado, en la tierra de la promesa, por la gracia de Dios, asumió desde ese momento un importante lugar en el pensamiento religioso de Israel. Resuena sobre todo en la gran obra histórica (Gén hasta 2 Re) [3], que aquí llamamos deuteronómica, aun cuando en virtud de importantes diferencias teológicas no puede atribuirse de ningún modo al autor del deuteronomio. Precisamente vemos una de esas diferencias esenciales en que, en ese complejo literario, el descanso que Dios ha prometido a su pueblo, se pinta muchas veces como algo que ya se ha realizado en el *pasado*. Ahora bien, es significativo, que en esa gran obra, el comienzo del descanso dado por Dios, su punto de partida, no se indica de un modo uniforme, es decir: una sola vez. En una ocasión es el tiempo de Josué, descrito con bellas palabras:

> Jos 21, 43 s: Y Yahvé dio a Israel toda la tierra, que él había prometido con juramento a sus padres que le daría... y Yahvé les dio descanso en derredor, como había jurado a sus padres. Ninguno de sus enemigos se levantó contra él... De todas las promisiones, de las que Yahvé había hablado a la casa de Israel, ninguna fue vana, todas llegaron a su cumplimiento. [4]

En otra ocasión es David, de quien se puede decir que Yahvé le dió paz en su derredor [5]. Aunque en verdad de nadie se puede decir mejor que de Salomón. En las horas más solemnes de su reinado puede presentarse ante el pueblo y remitirse al cumplimiento pleno de la promesa divina:

> 1 Re 8, 56: ¡Alabado sea Yahvé que ha dado la paz (*ruhe*) a su pueblo, tal como lo había prometido. Ni una sola de las magníficas promesas, que hizo por medio de su siervo Moisés, ha resultado vana!

¡Es notable esta oscilación en señalar el punto de comienzo del descanso! Josué, David, Salomón; de todos se puede decir que en su tiempo Dios había dado el descanso a su pueblo. Por tanto el don del descanso ya no es algo único. La impresión es como si uno, que conociera muy bien las palabras deuteronómicas acerca del descanso, hubiera vacilado en aplicar esa grave palabra al momento de la historia que estaba patente ante sus ojos. (¿Y

3. Esta delimitación se ha hecho entre tanto muy discutible; cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, SGK 18/2, 1 s.
4. De modo parecido Jos 1, 13. 15; 22, 4.
5. 2 Sam 7, 1. 11.

no estaba justificada esa vacilación?). Si no obstante la aplicaba a la historia, se le fraccionaba imprevisiblemente este concepto en tres partes: tanto en el tiempo de Josué, como en el de David, y en el de Salomón, se podía hablar del *mᵉnûḥāh* dado por Dios. Pero, ¿no significa esto que ya no se podía mantener la escarpada cima del testimonio deuteronómico (aunque materialmente se empleara)?

En la obra histórica de las crónicas, (desde el punto de vista literario más tardía, pero asimismo muy dependiente del deuteronomio), el alejamiento con respecto a la genuina idea deuteronómica del descanso es en este punto todavía más claro. «Paz con relación a los enemigos que están a su alrededor» es aquí un don concedido por Yahvé, de vez en cuando, a algunos reyes piadosos. Ciertamente Salomón es un «hombre de paz» (1 Crón 22, 9); pero también da Dios el descanso, según afirmación de la obra histórica de las crónicas, al rey Asa (2 Crón 15, 15) y Josafat (2 Crón 20, 30). Pero en sus reinados el libro nos habla de lucha sangrienta y apostasía de Yahvé. El cronista está muy lejos de lo que pensaba el deuteronomio acerca del descanso; es decir: que era de tal clase que Dios sólo necesitaba darla una vez para realizar de modo definitivo la situación salvífica. En el deuteronomio había subido hasta lo alto el testimonio acerca de aquel bien salvífico, mas con la aplicación ulterior del vocablo a la historia del pueblo que se estaba desarrollando, aquella línea se inclinó fuertemente hacia tierra.

Sin embargo, esto es lo maravilloso: mientras esa línea iba bajando, se estaba abriendo camino en secreto algo totalmente distinto. Precisamente en la obra en la que tuvimos que sentir miedo por el mantenimiento de la pureza del pensamiento deuteronómico acerca del descanso, en ella se considera a Salomón *'îš mᵉnûḥāh* (1 Crón 22, 9) en un sentido completamente distinto: ¡no es lo esencial que el pueblo llegue al descanso, sino que *Dios* halle el descanso en su pueblo!

> 2 Crón 6, 41: Y ahora, ponte en marcha Yahvé Dios, al lugar de tu reposo. Tú y tu poderosa arca, tus sacerdotes... se revistan de salvación... Yahvé Dios, ¡no rechaces a tu ungido! Recuerda tu misericordia para con tu siervo David.

Con esta exclamación, sumamente mesiánica, termina Salomón su larga oración con motivo de la dedicación del templo. ¿Qué ha ocurrido para que el cronista modifique tan fuertemente el significado de la época salomónica dentro de la historia de Dios con

su pueblo? Para responder a esta pregunta es necesario decir en primer lugar que el autor no lleva a cabo en modo alguno de ninguna manera una especie de desviación en el modo de entender un acontecimiento histórico. Menos que cualquier otro historiador veterotestamentario se interesa por la verificación objetiva de datos del pasado por ellos mismos; más que en otros escritores sus palabras acerca de la historia sagrada son palabras de apetencias, que para él y su tiempo eran muy vivas. *Su* deseo y *su* esperanza eran poder completar la promesa de que el pueblo ha de llegar al descanso, con la esperanza de que por así decir sería una estabilización de las relaciones con Dios, ha sido tomada del salmo 132, en forma de una cita. En ese salmo se hizo transparente, teológicamente, la idea de la insostenible situación del peregrinaje del arca y se transformó (¿quizás en el curso de una procesión cúltica?) en una espera absolutamente escatológica; a saber: la esperanza de que finalmente Yahvé se ponga en camino hacia su descanso en medio de Israel. El cronista dejó un testimonio especial al vincular la esperanza de que Dios se hospedara entre su pueblo, con la antigua idea del descanso del pueblo. Leemos un precioso ejemplo de esta vinculación en 1 Crón 23, 25:

> ...pues David dijo: Yahvé, el Dios de Israel, ha dado el descanso a su pueblo y habita para siempre en Jerusalén.

Nos queda aún mencionar el lugar del salmo en el que después se basó la conocida controversia en la carta a los hebreos. En mitad del salmo 95 está esta exclamación: ¡ojalá escucháráis hoy su voz! No endurezcáis vuestro corazón como en Meriba... allí me tentaron vuestros padres... y yo juré en mi cólera:

> ¡No entrarán en mi descanso!

Este salmo es notable en muchos aspectos. Ante todo, ese «hoy», que se presenta como un nuevo ofrecimiento de la salvación, menospreciada, frente a la generación del desierto. Después es notable también esto: ¿qué nombre se le da a ese bien menospreciado? Yahvé dice que no entrarán en *mi* descanso. Naturalmente esta palabra se está apoyando en la idea deuteronómica; pero el que Israel hubiera podido entrar en el descanso *de Dios,* ya no es deuteronómico. Pero tampoco es la esperanza escatológica del descanso de Dios entre su pueblo. El sujeto de ese movimiento desde la intranquilidad hasta el descanso es ciertamente el pueblo; pero el lugar, por decir así, se considera ahora de un mo-

do muy distinto: ¡es el descanso de Dios! No se está pensando ciertamente en ningún bien ulterior, sino en un don que Israel solamente encontrará tomando posada, personalísimamente en su Dios.

Con esta figura ha pasado este testimonio veterotestamentario al nuevo testamento. El autor de la carta a los hebreos sólo pretende dar una interpretación [6]; quiere aplicar las palabras del salmo a la situación de sus lectores: el «hoy», aquel segundo ofrecimiento, de que habla el salmo 95, ha irrumpido con Cristo. Se sigue manteniendo todavía la promesa de entrar en el descanso de Dios. Además es completamente nueva la manera de entender el descanso como un bien salvífico del más allá, del que no pueden participar los creyentes hasta después de esta vida.

Nos cerraremos el paso a toda comprensión teológica, si entendemos la conexión conceptual, que acabamos de mencionar, como el desarrollo de un teologúmenon bíblico. No ha habido ninguna evolución; al menos en el sentido de que cada miembro subsiguiente haya hecho perder su actualidad al precedente en su fuerza testifical. (Ya vimos que precisamente allí donde podía mostrarse como una línea en la historia de este concepto había que hablar de una atrofia del dogma, originalmente completo Preferimos hablar de una cadena de testigos, en la que cada perfil y cada clase de afirmación particular viene determinada soberanamente por la inspiración del testigo; pero en la que también un eslabón sobrepasa tanto la frontera de lo decible en la antigua alianza, que sirve de prueba escriturística, muy especial. Cuanto más valorice esa cadena de testigos la vinculación externa, perceptible, entre el antiguo y el nuevo testamento a los ojos del lector de la biblia, tanto más habrá que decir que el «cumplimiento» del antiguo testamento en el nuevo no está sólo en las citas, que puedan sacarse del nuevo testamento como prueba escriturística. En este respecto habría que decir incluso que el pensamiento veterotestamentario relativo al descanso contiene por su parte elementos teológicos, que faltan a la exhortación de Heb 3, ya que aquí no se intentó en absoluto unir en un sólo foco todos los rayos del testimonio veterotestamentario.

Las palabras deuteronómicas acerca del descanso, aquella fe en la posibilidad de un descanso plenamente actual frente a «Satán» [7], es decir, en una situación, en la que el pueblo de Dios

6. Heb 3, 7 s.
7. 1 Re 5, 18. Satán en el sentido de un adversario enviado por Dios.

encuentra descanso en Dios (¡como una mujer, en la vida terrenal, en su marido! Rut 1, 9), es un testimonio relativo al mismo Dios que escuchamos también en el nuevo testamento. Y aquellas otras palabras, audaces, acerca de la esperanza en un Dios que-viene-a-reposar en su pueblo da testimonio todavía más alto en favor del Dios neotestamentario, ya que habla de su encubrimiento; se ha visto, que la actual forma de su morar no es todavía la adecuada, que hay que esperar todavía a que ponga su morada entre los suyos. Ninguna de esas palabras, con esa acentuación, fue citada como prueba escriturística en el nuevo testamento.

Para terminar hemos de hablar de una característica especial muy importante de la argumentación de la carta a los hebreos. No se cita en ella solamente al salmo 95, con su versión de la idea del descanso, sino también Gén 2, 2 s, la frase del descanso de Dios después de la obra de la creación. El contenido de este capítulo de la creación del mundo no está en el centro del pensamiento teológico veterotestamentario. En todo tiempo Israel se ha preocupado de la elección y la alianza, sobre la salvación (o condenación) prometida al pueblo de Dios; es decir: de cosas, que por así decir, no empiezan a discutirse hasta el segundo artículo de fe. (¡Y entre ellas está el bien *salvífico* del descanso que hemos estudiado antes!). Lo especial de Gén 1-2 es que partiendo de la fe en el Dios de la alianza se ha aventurado una afirmación sobre Dios como creador, que en parte además está muy cerca de lo especulativo. Se muestra sobre todo en la afirmación del descanso de Dios después de la creación y en virtud de la introducción de un séptimo día que se alza como día de descanso frente a los días de la creación. La frase quiere decir que el mundo ya no se halla en un hacerse, sino que ya ha sido establecido por Dios sobre el descanso y que ese descanso es perceptible por la fe. Pero sobre todo la frase se atreve a afirmar que también hay descanso en el Dios vivo y creador. No podemos seguir aclarando esto aquí, pero sí hemos de decir que entre Gén 2, 2 s, y el bien salvífico arriba mencionado no hay nada común, ni siquiera la palabra. Pues aquel pensamiento acerca del descanso, propio del deuteronomio, de las crónicas y de los salmos mencionados, se corresponde auténticamente con el pensamiento veterotestamentario del camino; se exterioriza en la fatiga total de la vida humana y en la problemática de la situación humana frente a Dios. Sólo quien conozca cómo el hombre del antiguo testamento se siente en camino, en una medida que afecta lo más profundo de su existencia, y cómo tiene conciencia del correr del tiempo, sólo ese, decimos, puede valorar el sentido de esa promesa de reposo. Por

el contrario, en las palabras de Gén 2, 2 s surge una afirmación de fe, como quien dice en la esfera de Dios mismo y da testimonio de un descanso, que ya existía sin relación alguna a los hombres.[8]

Pues bien: ¡El autor de la carta a los hebreos ha fundido ambos testimonios! Con esta sencilla comprobación queda circunscrita toda la amplitud de la promesa neotestamentaria de descanso. Este descanso es un bien del más allá, un cumplimiento de antiguos vaticinios salvíficos, un entrar en el descanso en el que Dios está desde el principio. En ese cumplimiento (para alcanzar esta nueva evidencia ayuda al autor la yuxtaposición de ambas citas) coinciden de nuevo la voluntad creativa y la voluntad salvífica.

8. El atrevimiento de Gén 2, 2 s está en que el descanso de Dios no sirve inmediatamente al hombre para el ritmo de su vida, sino que está atestiguado por sí mismo. Gén 2, 2 s no dice una palabra sobre el mandamiento del sábado; Israel no conocerá esa disposición hasta llegar al Sinaí.

EL TABERNACULO Y EL ARCA *

En la historia de la religión de Israel no hay ningún elemento de la tradición que a lo largo de tanto tiempo sea portador de un patrimonio conceptual teológico más central que tabernáculo y arca. Así el autor de las crónicas desarrolló expresamente una teología del arca, propia de los levitas, frente a la tradición del tabernáculo propia del documento sacerdotal aarónida [1]. Pero si resultara que aun en época tan tardía tienda y arca no descansaran todavía de modo equilibrado en la posesión religiosa de Israel, sino que fueran lemas bien concretos de facciones teológicas, no andaríamos muy equivocados al sospechar que en épocas anteriores tampoco estuvieron ambos paladios en una relación carente de tensiones, y es sugestivo el recorrer alguna vez la historia de esas relaciones recíprocas. De la inmensa abundancia de material que este intento proporciona, no deben ocupar el primer lugar ni la historia política de la tienda y el tabernáculo, ni tampoco el puro problema arqueológico. Se puede estudiar el problema de la tienda y el arca desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, y parece que, a través de la duplicidad de tienda y arca se yuxtaponen y mezclan dos contenidos teológicos, lo que puede formularse como un problema independiente.

Queremos empezar con la tarea que hemos mencionado en último lugar y partiendo de ahí plantear el problema hacia atrás. Quizás sea posible así diferenciar los elementos entremezclados, consiguiendo formarnos una idea del complejo de pensamientos religiosos, que se formó a partir de esos elementos.

* Publicado originalmente en Neue Kirchliche Zietschrift 42 (1931) 476-498.

1. Cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chron. Werkes* (BWANT 54, 1930) 98 s.

Lo que nos hemos acostumbrado a llamar tabernáculo, es, según las indicaciones del código sacerdotal, un producto sumamente complejo. En una tienda suntuosamente decorada se encuentran una serie de objetos de culto, entre los cuales el más noble es el arca de Yahvé. El arca es una caja de aproximadamente 125 cm. de larga, 75 cm. de alta y casi lo mismo de ancha, de madera de acacia, que se podía transportar con unas varas que pasaban por unos aros situados a los costados. La caja y las varas estaban recubiertas de oro; en el interior están las tablas de la ley. Ya con esto el objeto estaba completo. Pero Moisés hizo fabricar además un *caporet* (propiciatorio) de oro puro, colocó un querubín en cada extremo y luego todo lo puso sobre el arca. ¿Qué era ese caporet? La etimología no ha llevado hasta ahora a ningún resultado [2]. Según los indicios [3], externamente el caporet no es más que una cubierta, pues a diferencia del arca misma faltan los datos referentes al tamaño; se corresponde exactamente con la longitud y la anchura del arca. Esta última es un recipiente, pero el caporet no puede considerarse como un complemento necesario. Una ojeada a la legislación de P nos muestra, que el caporet es un elemento especialísimo del arca. Es el lugar misterioso en el que Yahvé habla directamente con Moisés; el lugar donde se mantiene la unión personal entre Dios y su pueblo. Con toda exactitud está determinado el lugar desde el que habla Yahvé: *mibbên šᵉnê hakkᵉrûbîm mēʿal hakkappōret.*

Es claro que aquí, junto a su carácter de lugar para conservar las tablas de la ley, el arca tiene una función totalmente distinta, y se puede asegurar con toda tranquilidad que, aunque el caporet es sólo una parte del arca, le corresponde a él y a su función el papel más importante.

Mas ahora surge una pregunta decisiva: ¿cómo se imaginan más concretamente la relación de Yahvé con el caporet y con el tabernáculo? ¿Habita Yahvé en la tienda, sí o no?

Ahora bien, la idea de que Yahvé habita en la tienda se puede documentar muy bien en P. Encontramos, para sólo entresacar un punto importante, un empleo generalizado de la frase *lipᵉnê yᵉhwoh*, en sentido cúltico. La presentación de las ofrendas, el sacrificar, el agitarlas ritualmente; la purificación; la presentación de los panes de la proposición...; todo esto pasa ante un Dios

2. Dibelius, *Die Lade Jahwes*, 1906, 38; H. Schmidt, *Cherubenthron und Lade* (Eucharisteion für Gunkel) 137; todavía mejor Herrmann, *Die Idee der Sühne*, 1905, 32 s.
3. Ex 25, 10 s.

que se supone está presente en la tienda [4]. En ocasiones se concreta más esa indicación general del lugar. Según Lev 4, 7 el altar de los perfumes se halla ante Yahvé; asimismo lo que sucede se encuentra ante Yahvé; a veces también el lugar que está a la entrada de la tienda es calificado como que se halla ante Yahvé; bien es verdad que el lugar, que se considera la morada auténtica de Yahvé, es indiscutiblemente el Santísimo.

Pero una mirada superficial a las explicaciones del documento sacerdotal (P) nos enseña que a la idea de la presencia de Yahvé en el lugar del culto se contrapone otra visión, que uno podría decir diametralmente opuesta: Yahvé no vive en la tienda, sino que aparece allí a sus tiempos, cuando quiere; y cuando aparece, se narra cada vez como un acontecimiento especial, al que van inherentes maravillosas demostraciones. Cuando Moisés ha completado el tabernáculo, la nube cubre la tienda, y el *cabod* de Yahvé llena la morada. Ex 16, 10 es especialmente plástico. El pueblo disputa con Moisés y Aarón; entonces miran hacia el desierto y aparece de repente el cabod de Yahvé en la nube. Exactamente igual ocurre con Núm 17, 7: cuando la comunidad murmura aparece de repente la nube y el cabod sobre la tienda. En todo caso lo principal de esas y otras narraciones [5] es que Yahvé normalmente evita la esfera terrena, pero que de vez en cuando se aparece y trata personalmente con los hombres en los sitios elegidos por él. Esta concepción se ilustra aún más especialmente por el empleo que se hace del verbo *yā'ad* en nifal *w^enô'ad^ettî* o bien *'iwwā'ēd* en la boca de Yahvé: «allí estaré con vosotros, allí quiero reunirme con vosotros» [6]. Esta frase no tendría sentido si se pensase que Yahvé estaba presente siempre; pero sí que tiene pleno sentido si se considera el tabernáculo como el único punto de reunión, donde Yahvé se reúne con los hombres sin matarlos, sino revelándoles su voluntad.

La concepción de P con respecto al arca muestra desequilibrios llamativos. El arca, caja para conservar las tablas de la ley y lugar de revelación; Yahvé morando en la tienda y el cabod de Yahvé apareciéndose a sus tiempos en la nube sobre la tienda. También aquí surge la sospecha de que hayan confluido dos series de ideas, que originalmente no tenían que ver una con la otra. Quizás pue-

4. Por ejemplo Ex 27, 2; 28, 35; 29, 11. 23. 24. 26. 42; 40, 23. 25, etc.; Lev 1, 5; 4, 6; 14, 23.
5. Núm 9, 15 s; 10, 11; pero también, Ex 29 43; Lev 9, 6. 23; Núm 14, 10; 16, 19; 20, 6.
6. Cf. Hartmann, ZAW 1917, 213; Ex 25, 22; 29, 42 s; 30, 6. 36; Núm 17, 19.

da solucionarse algo, si seguimos planteando el problema desde atrás y prestamos atención a las disconformidades que acabamos de comprobar.

La esfera de ideas deuteronómica se nutre, teológicamente, del pensamiento fundamental, claramente dibujado, del deuteronomio. Para nuestra cuestión no tiene importancia distinguir los distintos estratos literarios; las afirmaciones concernientes al arca brotan, en cuanto a su contenido, todas de un mismo modo de ver las cosas. Moisés recibió de Yahvé en el Horeb el encargo de fabricar una *'ărôn* de madera de acacia, para guardar dentro de ella las tablas de la ley [7]. Una nota de Dt 10, 8, probablemente secundaria, atribuye el transporte del arca a la tribu de Leví. Para los teólogos de filiación deuteronómica el arca tiene por consiguiente un destino único; es receptáculo para las tablas de la ley y no otra cosa, y como en los círculos deuteronómicos el concepto *b^erît* se transformó en la palabra que designaba al decálogo, la expresión especialmente deuteronómica para el arca fue *'ărôn habb^erît*, nuestra «arca de la alianza». Salta a la vista la gran diferencia entre el deuteronomio y el documento sacerdotal. El arca deuteronómica carece de todo sentido cúltico; falta toda relación a los sacrificios y asimismo se omite toda relación del arca al lugar de la morada de Yahvé: ¿cómo iba a morar Dios en la tierra, cuando ni los cielos le pueden abarcar? Así piensa el deuteronomista [8], y como consecuencia de este pensamiento ha sido borrado del arca cualquier elemento remotamente mágico, y se ha transformado en algo que ciertamente no era en otros tiempos: receptáculo de las tablas de la ley. Uno de los caracteres más notables de la visión deuteronómica es la ausencia de la tienda; en ninguna parte y de ningún modo se vinculan el arca y la tienda. En el ámbito del deuteronomio se habla una vez de *'ōhel mô'ēd* en la que se presentan Moisés y Josué; sin embargo esta cita se atribuye unánimemente por los comentadores al elohísta [9]. Pero al fin y al cabo ni siquiera necesitamos ese juicio crítico. Aun cuando alguien quisiera salvar ese versículo para el deuteronomio, lo que apenas podría conseguirse, seguiría siendo notable la absoluta falta de relación entre arca y tienda.

La diferencia de pensamiento entre el deuteronomista y el autor de P en lo referente al arca es mayor que sus puntos de contacto. Esta circunstancia estimula por sí misma a seguir inves-

7. Dt 10, 1 s.
8. 1 Re 8, 27.
9. Dt 31, 14 s; sobre esto, Steuernagel Komm² *ad hoc.*

tigando. ¿Qué elementos de visión encontramos en las épocas primitivas de la religión de Israel unidos con el arca?

El relato de la introducción del arca en el templo de Salomón recién contruido nos ofrece muchas cosas dignas de notarse en nuestro estado de la cuestión. Salomón y todo el pueblo llevan el arca al templo con solemne pompa cúltica; allí, llevada por los sacerdotes, penetra en el santo de los santos. Ahora bien, antes se nos había relatado que Salomón había mandado hacer para el santo de los santos dos querubines de unos 5 metros de altura, de madera de olivo; desde la punta de un ala a la punta de la otra medían asimismo 5 metros. De la circunstanciada descripción resulta que esos seres estaban uno al lado del otro con las alas extendidas; del arca se dice que fue colocada por los sacerdotes bajo las alas de los querubines.[10]

Lo que más llama la atención de todo, exteriormente, es que volvemos a encontrar querubines, los cuales parecen haber sido extraños al arca deuteronómica. Si además tampoco se les coloca tan estrechamente unidos al arca como en P, donde se les colocaba encima de ella, se nos está dando su conexión íntima; su función, aquí como allí, se designa expresamente como proteger al arca. Pero la función que se atribuye al arca misma, así protegida, no se puede decir fácilmente. El relato calla sobre este particular. Pero el templo ha sido edificado, en todas sus disposiciones, para morada de Yahvé, y el discurso de inauguración[11], con toda seguridad auténticamente salomónico, dice con toda claridad que Yahvé habita en la oscuridad del templo. Así el arca tendrá algún tipo de relación con la presencia de Yahvé. Pero, ¿cuál?

Cuando el rey Ezequías recibió la arrogante carta de Senaquerib, la desplegó en el templo ante Yahvé y empezó a orar[12]: «Yahvé, Dios de Israel que te sientas sobre los querubines...». Estas palabras son notabilísimas desde muchos puntos de vista. Según ellas, se piensa clarísimamente que Yahvé está presente en el templo del modo más concreto: sentándose sobre los querubines. Nos encontramos por primera vez con una idea, de la que nos volveremos a ocupar más tarde. Surge inmediatamente una dificultad: tal y como se nos describen los querubines del templo salomónico, no se puede unir con ellos la idea del sentarse en el trono. Pero aun prescindiendo de esto, su función *expressis verbis* se describe en una dirección muy distinta. ¡Deben cobijar el arca!

10. 1 Re 8, 1 s.
11. 1 Re 8, 12 s.
12. 2 Re 19, 14 s.

¡Y sin embargo, la idea del trono es mucho más probable! En el libro de Jeremías [13] se encuentra un pasaje sumamente importante para nuestro asunto. Jeremías habla del estado salvífico definitivo: «entonces ya no se dirá: el arca de Yahvé; ya no se pensará más en ella, entonces se llamará a Jerusalén el trono de Yahvé». No se puede decir más claro que en otro tiempo el arca sirvió de trono de Yahvé. También Ezequiel llama en una ocasión al templo lugar del trono de Yahvé. Como el arca era el trono de Yahvé, aparecen así bajo su propia luz las indicaciones referentes al arca y los querubines en el santo de los santos. Ahora bien, ¿cuál es la idea original? ¿La idea de protección, o la del trono? No se puede dudar ni un momento: la idea del trono es la original; la idea de protección debe considerarse como una modificación posterior de carácter algo nacionalista. Pero antes de seguir adelante con nuestra cuestión, tenemos que descubrir primero en qué dirección se mueven las afirmaciones más antiguas concernientes al arca.

En primer lugar prescindimos de las escasas noticias dispersas del hexateuco, dado que su antigüedad y su carácter de originales no están claros ni muchísimo menos. Los relatos concernientes al arca de 1 y 2 Samuel, tienen la ventaja de que narran en un contexto más amplio y su gran edad y carácter antiguo están fuera de duda.

En esos libros encontramos al arca, en Silo, en un templo, desde donde Yahvé se revela a Samuel; se la lleva al campamento; cae en manos de los filisteos; origina gran calamidad en la tierra de los enemigos, y por eso es conducida desde allí, a Kirjat Jearim, de donde finalmente la recoge el rey David.

Cuanto más abigarradamente han sido engalanadas estas narraciones, tanto más uniforme es la idea religiosa fundamental. En último término, lo principal de cada una de esas perícopas es la íntima vinculación de Yahvé con el arca. Donde está el arca, allí está Yahvé. Va tan lejos esta unión, que en ocasiones se subraya fuertemente la idea de que Yahvé y el arca son la misma cosa. Así, en una situación apurada se les ocurre llevar el arca y, por tanto, el Dios con ella vinculado, al campamento, y los filisteos dicen también de un modo semejante: «Dios vino al campamento» [15]. Hemos de remitirnos aún a una de las múltiples citas que lo comprueban; a la revelación de Yahvé a Samuel cuando éste

13. Jer 3, 16 s.
14. Ez 43, 7.
15. 1 Sam 4, 7.

estaba durmiendo junto al arca. Alguien llama a Samuel; no se dice ni una palabra de que antes hubiera venido Yahvé; no se necesita: Yahvé está allí. Lo único que se expresa de un movimiento de Yahvé es *way yit^eyaṣ ṣēb*, pero esto, *después* de la tercera llamada. Por tanto Yahvé no había estado antes. ¿No llega uno por sí mismo a la conclusión de que se pensaba que Yahvé se sentaba en su trono sobre el arca? Precisamente en el contexto de estas antiguas narraciones referentes al arca, nos encontramos dos veces el nombre *y^ehwāh yōšēb hakk^erûbîm*, referido al arca [16]. Desde el punto de vista crítico, se ha sospechado de ese tratamiento; pero eso era poco perspicaz, ya que la idea de que Yahvé se sentaba sobre los querubines fue cuidadosamene evitada en la literatura posterior. No se puede atestiguar con citas ni del templo de Salomón, ni de P, y esto quiere decir que es antigua; así nos lo enseña una ojeada a las invocaciones, que servían de señal, de Núm 10, que se cuentan entre las más antiguas que tenemos concernientes al arca y que pueden citarse perfectamente aquí, ya que en su actual contexto ciertamente no vienen al caso [17]. Se trata de unas breves palabras que debían pronunciarse siempre al iniciarse la marcha, y al detenerse el arca. Desde el punto de vista textual, no todo está en orden, pero no afecta a lo fundamental. «¡Levántate, Yahvé, que tus enemigos se dispersen ante tu faz y huyan los adversarios! ¡Desciende, Yahvé, entre (?) las miríadas de Israel».

También en este caso la idea es todo lo concreta que puede serlo. Si se ponen en camino, se levanta Yahvé de su trono; si se detienen, también él se instala sobre el arca.

Pero si queremos en algún modo llegar a una clara concepción sobre este asunto, debe ayudarnos la arqueología. ¿Qué puede decirnos sobre los tronos de los dioses?; y, ante todo, ¿qué es eso de los querubines?

Sabemos que en todas las religiones del antiguo oriente había querubines, seres alados con cuerpo de animales o de seres humanos. Lo importante es esto: cuando están presentes quiere significarse, la mayoría de las veces, la cercanía o la presencia de la divinidad, ya sea que, como en los templos asirios, protejan la morada de los dioses [18], ya sea que actúen como portadores de la divinidad. El relieve asirio de Maltaja [19] nos muestra una proce-

16. 1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2.
17. Véase más adelante.
18. Cf. también Gén 3.
19. H. Gressmann, *Altoriental*, Bilder CXXXV.

sión de dioses; los dioses están sobre seres alados; Ischtar se sienta sobre un trono de querubines, que a su vez es llevado por semejantes seres. Ciertamente esto sería magnífico para explicar el *yōšēb hakkᵉrûbîm* bíblico. Y sin embargo, es ahora cuando comienzan las preguntas realmente candentes: ¿ha sido imaginada el arca como un trono? ¿dónde está entonces la divinidad? Hablar de un ídolo, significaría saltar por encima de las afirmaciones concordes del antiguo testamento [20], por eso se ha discutido recientemente, de un modo especialmente intenso, la cuestión del trono de la divinidad vacío [21], y realmente hay que contar también en Israel con la presencia de tal idea, que se corresponde muy bien con el concepto israelítico de Dios. Más convincentes que los múltiples, pero lejanos, testimonios griegos [22], son dos tronos fenicios de Astartet: la sede es llevada, a derecha e izquierda, por dos seres alados; el respaldo tiene una inscripción sagrada; pero el trono mismo está vacío [23]. En este caso no estaríamos muy lejos realmente del arca y su *yōšēb hakkᵉrûbîm*. Pero aún así siguen en pie dos cuestiones importantes: los querubines descritos en P y en el relato de la construcción del templo tienen sin duda figura humana, mientras que, tanto los querubines del trono mencionado, como los querubines que fueron encontrados en el mismo Israel (los del altar de los perfumes en Taanak [24] o los de la gruta del algodón en Jerusalén [25]), tienen cuatro patas. A esto hay que decir, que estos querubines, descritos literariamente, ya no eran los querubines sobre los que Yahvé se sentaba como en su trono, sino que su función había sido cambiada en la de proteger el arca. De donde se puede suponer que en aquella avanzada época en la que cayó en desuso la idea del trono, se pasó a imaginar los querubines con figura humana. En eso se dejaron influir por los modelos egipcios, ya que solamente ellos atribuyeron a los seres alados la función de proteger, y precisamente este punto se acentúa en la interpretación de los querubines en Israel. [26]

20. Contra Gressmann, *Die Lade Jahwes*, 1920, cuya tesis de que en el arca se encontraba la imagen de un toro o quizás dos, es insostenible.
21. Dibelius, *Die Lade Jahwes*, 64 s.; Hartmann, ZAW 1917, 232 s.; antes Reichel, *Die vorhellenischen Gotterkulte*, 1897.
22. Dibelius, *o. c.*, 65 s.
23. Cl. Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907; Ronzevalle, *Mélanges de la faculté orientale* III, fasc. 2, 753 s., representado allí repetidamente. *Ein anderer leerer Astartethron Syria* V, 1924, pl. XXXII. Debo agradecer a la amabilidad del profesor Alt las referencias a este material arqueológico.
24. H. Gressmann, *Altoriental*, Bilder 396-397.
25. Revue Biblique 4 (1926) 489.
26. No nos parece admisible, desde el punto de vista metodológico, una reconstrucción del trono de los querubines en el templo, partiendo de Ez 1 y 1 Crón 28,

Pero todavía con más fuerza se impone esta otra pregunta: si el arca era originariamente un trono, ¿por qué no se la llamó trono? Por grande que sea la libertad de expresión para designar al arca, nunca se emplea el concepto *'ărôn*, y esto ha de tener un motivo. Lo notable radica en que la idea del arca como receptáculo realmente existió, pero en una época que está situada después del tiempo en que se imaginaba al arca como un trono. ¡Así y todo! Si el deuteronomista ve el arca como un recipiente, nadie creerá que ha metamorfoseado un trono, tanto más cuanto que ya el trono tenía el sospechoso nombre de arca! En este detalle vemos nosotros que la idea del arca no se desarrolló en una línea única y fácilmente perceptible. Si el deuteronomista tenía al arca por una caja, no es ni mucho menos continuador de la concepción del trono, sino que enlaza directamente con otra tradición, probablemente mucho más antigua, según la cual el arca era lo que su nombre indica: una caja. Pero el antiguo testamento no nos da ninguna indicación referente al dónde y cuándo vivió y arraigó esa idea, ya que, como hemos visto, las narraciones más antiguas no consideran el arca como un receptáculo. Y sin embargo parece que hay que decir que el sentido de un objeto, llamado caja, es que contenga algo. Recientemente, al final de un excelente y matizado estudio sobre Amún, Kurt Sethe ha expresado algunas sospechas dignas de tenerse en cuenta sobre la conexión de ese dios invisible del aire, egipcio, con Yahvé [27]. Amún representa en el octeto de dioses primitivos hermopolitas el aire, el viento, mediante el cual vino el movimiento al caos inerte. De ese dios del aire fue saliendo, en las concepciones religiosas, un ser espiritual. Así como el aire está en todas partes, sin ser visto, así Amún llegó a ser el misterioso ser espiritual, el aliento, que permanece en todas las cosas, que pasa por la garganta del hombre y que, como el aire, está presente en todas partes. Partiendo de ahí,

18, como la que intenta H. Schmidt, *o. c* ¿Qué se deduce de Ez 1? No se habla ni del arca ni del caporet; se trata de una visión en la que ni siquiera una vez se nombra a los querubines con el nombre consagrado por el uso; todo es distendido de un modo supraterrenal, propio de una visión. ¿Cuál es la consecuencia? Los dos querubines del relato de la construcción del templo pasan a ser cuatro; la posición de sus alas es cambiada y se completa la *merkaba*. Si se concede ya tal importancia al relato cron., podría recordarse que tenía su propio modo de expresarse con respecto a la postura de las alas de los querubines (2 Crón 3, 13), que se adecua todavía menos al carro de los cuatro animales. La consecuencia de esta reconstrucción es que el arca debe considerarse como un objeto intercalado secundariamente bajo los querubines y que originalmente no tenía ninguno.

27. K. Sethe, *Amun und die acht Urgotter von Hermopolis*: Abh. d. preuss. Akad. d. Wissenschsften. Phil. hist. 4 (1929).

opina Sethe, podría entenderse el arca, que era una caja y contenía sólo aire. Ahora bien, ya antes, se ha aducido la comparación de la barca procesional egipcia con las arquillas de los dioses; supone Sethe, que el cofrecillo de la barca de Amún en realidad no contenía nada. Pero esto último y decisivo queda en pura hipótesis; en ninguna parte está atestiguado que se haya vinculado la invisibilidad de Amún con un cofrecillo vacío. Como todos los demás dioses egipcios, también Amún fue representado en imagen, con figura de hombre. Y además falta también, por otra parte, el mismo eslabón de unión: en ninguna parte se pone en relación a Yahvé con el interior del arca. Yahvé se sienta en el arca como en su trono. Y aun comparando ambas divinidades, ¿Qué tiene de común Yahvé, absolutamente limitado en su ámbito, con Amún, el aliento aéreo «que está en todo»? Desde el principio va adherido a Amún un rasgo especulativo molesto, que luego se ha desarrollado sin estorbos. Precisamente ese «permanacer en todas las cosas» lo considera Sethe muy antiguo. Amún es y permanece siendo un elemento cósmico primigenio. ¡Totalmente distinto es Yahvé, que es apasionadamente voluntad, el Dios de la historia [28], que vigila con celo sobre su carácter de único! A través de miles de años Amún toleró junto a sí, sin resistencias, las divinidades originales emparentadas con él. ¿Dónde están ahí las relaciones? [29]. Pero ahora, en consideración a otros motivos importantes, debe ponerse muy en duda una relación del arca con Moisés y la religión de Sinaí, rompiéndose así una vez más en un punto decisivo la comunicación imaginada entre Yahvé y Amún. Pero primero hay que probar la última proposición mencionada.

¿Poseían ya el arca las tribus que venían del desierto? Tenemos que preguntar en primer lugar a las antiguas fuentes. En ellas no encontramos ni una palabra de la fabricación del arca, sino que solamente encontramos en todo el pentateuco extradeuteronómico dos sitios en los que se la menciona. Pero ambos no son apropiados para demostrar la historicidad de esta tradición [30]. Núm 10, 33 s es solamente un revestimiento histórico del adagio relativo al arca que ya hemos mencionado. Pero ya los masoretas colocaron entre paréntesis este pasaje, mediante un signo

28. K. Galling, Theol. Blätter (1930) col. 105.
29. También merece mencionarse que poco después (!) de la época en que hubo de tener lugar la «incautación», surgió en Palestina un templo dedicado a Amún, en el que se había erigido una gran *imagen* al mismo (Gressmann, *Altor. Texte*, 98).
30. Cf. Westphal, *Jahwes Wohnstätten* (BZAW 15, 1908) 55 s.

especial, ya que no pertenece al sitio donde está, sino que claramente no cuadra con el contexto [31]. Sin este versículo, el contexto queda mucho más terso [32]; en ningún sitio se habla de guerra, ¿qué significan aquí de repente esas invocaciones que servían de señal de guerra? Todavía lo hace más difícil el que se hable del arca como de algo plenamente conocido (siendo así que todavía no había salido al encuentro del lector del elohísta), y que lo sea como arca de la ley de la alianza. La expresión es bastante sospechosa, prescindiendo de que no ajusta en absoluto con Yahvé sedente sobre el arca. A esto se añade que justo en el centro se hable de que eran conducidos por la nube [33]; una idea, que, como se verá más claramente después, no puede unirse de ninguna manera con el arca. La otra cita, Núm 14, 44, no es considerada por muchos exegetas como original. El pueblo, en contra del mandamiento de Yahvé, inicia una campaña contra los amalecitas en Horma, «pero el arca de Yahvé y Moisés no salieron del campamento». De nuevo es introducida aquí de modo inesperado; también aquí es llamada arca de la ley de la alianza. Debemos llamar la atención sobre un factor que hasta ahora no se había presentado: el arca está en el campamento; ahora bien, el elohísta conoce muy bien la tienda [34], y, según su modo de ver las cosas, se hallaba situada fuera del campamento. ¿Iban a haber dejado los israelitas el arca en el campamento, *fuera* de la tienda? Ciertamente no se puede hacer esa suposición.

Pero podría uno seguirse encontrando dispuesto a vislumbrar algún tipo de alusiones detrás de las dos citas mencionadas, si la cuestión principal estuviese clara: ¿está el arca en relación original con la religión de Yahvé? Llegamos así a la principal objeción contra su procedencia de la época del desierto. Una de las pruebas principales es el nombre del arca. En los libros de Samuel se encuentra veinte veces *'ărôn hā'ĕlōhîm* y veintiséis veces *'ărôn y^ehwāh*. Ya esta proposición, muy superficialmente establecida, puede mostrarnos, qué enérgicamente está vinculado el concepto «Elohim» a la palabra. Si se examinan minuciosamente estos pasajes, no resulta ciertamente una separación de las fuentes [35], pero se ve que la inmensa mayoría de los pasajes *y^ehwāh* corresponden a las aventuras en tierras de los filisteos. Si se habla de

31. Dibelius, *o. c.*, 8 s.
32. Consiguen un nuevo guía (v. 29-32) a pesar de eso el pueblo vuelve a murmurar (c. 11, 1 s); se trata de sucesos puramente pacíficos.
33. V. 34.
34. Ex 33, 7 s.
35. Smith, *The books of Samuel*, 33.

las deliberaciones de los filisteos, de la calamidad que aconteció a Dagón, y a los betsemitas, etc.[36], había de evitarse el neutral «Elohim»; ya que el motivo de todas esas complicaciones no fue que el arca de un elohim se mantuviese allá fuera, sino que precisamente el carácter de extranjero y las características peculiares de ese dios tenían que encontrar una expresión. Se trata aquí, pues, de una narración conceptuosa, mientras que la descripción, carente de intenciones, habla asimismo de un modo preponderante *'ărôn hā'ĕlōhîm*[37]. En toda la historia de la juventud de Samuel no se habla del nombre *'ărôn yᵉhwāh*. Por tanto se puede afirmar con toda certeza que el nombre para designar al arca era originariamente *'ărôn hā'ĕlōhîm*. Comparémosle con otro objeto de culto, del que sabemos que desde el principio fue referido de modo inequívoco a Yahvé. El templo salomónico es llamado innumerables ocasiones *bêt yᵉhwāh*, asimismo la tienda construida por David *'ōhel yᵉhwāh*.[38]

Solamente podemos tratar someramente los numerosos síntomas de religiosidad cananea, que encontramos en el arca: el edificio del cuto[39], la lámpara (*nēr hā'ĕlōhîm*)[40], el oráculo mientras está dormido en el santuario[41], la danza de David hasta quedar desnudo[42] y su relación con la fiesta de otoño[43]. ¿Qué significa entonces la prolija fórmula «arca de Dios sobre la que se ha invocado el nombre de Yahvé?». Parecía necesitar algún «tipo de cambio de nombre»[44], para legitimar la relación de propiedad de Yahvé con respecto a ese objeto de culto. Pero no podemos aducir la prueba principal hasta que hayamos mostrado qué concepción acerca de Dios, fundamentalmente distinta, se vincula al genuino palladium de la época del desierto. Llegamos así a lo más esencial que, a nuestro juicio, hay que decir sobre el problema tienda-arca.

Las noticias sobre la tienda sagrada son incomparablemente escasas. Encontramos la notica más antigua y más instructiva sobre la tienda en Ex 33. No está clara la cuestión de la separación de las fuentes, si se trata de J o de JE; también tenemos todos

36. 1 Sam 4, 6; 5, 3. 4; 6, 1. 2. 8. 11. 12. 19. 21; 7, 1.
37. *'ărôn hā'ĕlōhîm* también es frecuente en 1 Sam 4.
38. 1 Re 2, 28 s.
39. 1 Sam 1, 9; 2 Sam 6, 10 s.
40. 1 Sam 3, 3.
41. 1 Sam 3, 2 s.
42. 2 Sam 6, 14. 20.
43. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II, 109 s.
44. Dibelius, *o. c.*, 116.

los indicios de que ha habido una gran pérdida de textos; pero lo que resulta de lo que nos queda sigue siendo instructivo. Sabemos que Moisés solía montar la tienda fuera del campamento y que la llamaba *'ōhel mô'ēd*. Si había de consultar a Yahvé, salía Moisés, acompañado de la mirada expectante del pueblo, hasta la tienda, y cuando la columna de nube descendía sobre el umbral de la tienda, todo el pueblo se prosternaba; entretanto Yahvé hablaba con Moisés, como un hombre con su amigo. Luego Moisés volvía al campamento.

Constatemos en primer lugar lo negativo: no se dice ni una palabra del arca, y no podía ser de otra manera. El objeto de la tienda está clarísimamente determinado, y precisamente en un sentido que mal se podía conciliar con la teología del arca. Yahvé no está presente; siempre baja primero del cielo, y por eso la tienda se llama, con sentido pleno, tienda de la reunión; es decir: la tienda es sólo punto de contacto entre Yahvé y Moisés; nada más. La misma concepción se halla en el pasaje elohístico ya mencionado, Dt 31, 14 s: Moisés y Josué van a la tienda, Yahvé aparece en la nube, y habla con Moisés. Esta es, sin excepciones, la concepción de los antiguos relatos sobre la época del desierto. La palabra guía infalible es la aparición del *'ānān*. Sólo en la nube puede bajar Yahvé hasta su pueblo; aparece en la nube como conductor en el peregrinaje; la nube confunde al ejército egipcio; desciende en medio del nublado sobre el Sinaí, para mostrar su cabod. Cuando Aarón y Mirjam murmuran, aparece la nube sobre la tienda, asimismo en la capacitación de los setenta ayudantes [45]. Esta es la idea que nos ha sido transmitida desde la época del desierto, y de ella ha surgido la tienda de la reunión. ¡Sólo dentro de la concepción que ve a Yahvé lejano tiene sentido pleno el pensamiento del *moed*!

Y ahora sostenemos lo siguiente: ¡en la esfera de ese modo de entender a Dios no hay lugar para el arca y sus ideas sobre Dios! Hemos visto precisamente en las antiguas historias referentes al arca, qué inseparablemente se la juzgaba unida a Yahvé. Donde llegaba el arca, allí estaba Yahvé. Nadie podría afirmar esto de la tienda. No hay exageración: entre la idea de la venida de Yahvé al campamento junto al arca, 1 Sam 4, y la de su bajada en la nube sobre la tienda no existió originariamente ningún puente. ¿Para qué la nube, si de todos modos Yahvé estaba allí? En

45. Ex 13, 21 s; 14, 19 s. 24; 19, 9. 16; 24, 15. 16. 18; 33, 9. 10; 34, 5; Núm 10, 34; 11, 25; 12, 5. 10; 14, 14.

ninguna parte de las antiguas historias referentes al arca, que informan ininterrumpidamente de los hechos de Yahvé, se habla de una manifestación hecha desde arriba, en la nube[46]; y ciertamente sería un contrasentido, ya que Yahvé está presente, puesto que se sienta sobre el arca como sobre su trono; *qûmāh* se le llama, y cuando se aparece a Samuel, que estaba durmiendo, no necesita descender de lo alto, sino que se llama solamente *way yit^eyaṣ ṣēb*: «se presentó ante él».

De este modo, formularemos como resultado provisional: las ideas de *moed* y del trono se excluyen mutuamente, pareciéndonos que de este modo se expone el argumento más importante en contra del origen del arca de la época del desierto. En realidad hay en los relatos más antiguos una evocación digna de confianza, ya que no saben nada de una correspondencia mutua entre tienda y arca. Y es un signo seguro del carácter secundario de ambos pasajes (que hacen remontar el arca a tiempos tan antiguos) que la mencionen al lado de la tienda sin relación alguna. Así, como eran al principio, no podían ser vinculados orgánicamente ambos palladium, sino que, en virtud de los elementos de las concepciones, básicamente distintas que a ellos estaban unidas, tenían que repelerse.

Si se nos han agudizado los sentidos para estos complejos de ideas, podremos también interpretar más concretamente cada uno de los estadios que hemos constatado remontándonos hacia atrás. En la historia de la religión de Israel podemos seguir las ideas de la tienda y del arca, que se encuentran la una junto a la otra durante mucho tiempo, como dos corrientes dentro de un río. El final es que la idea de la tienda ha eliminado totalmente a la idea del arca-trono, o bien ha absorbido elementos esenciales de la idea del arca.

Si leemos que David ha erigido una tienda para el arca, no hemos de considerarlo todavía como una combinación de la antigua idea de la tienda con el arca, ya que falta todo tipo de indicio de que haya que vincularlo con el antiguo *ohel moed*. David no tiene todavía ningún edificio para el culto, por eso fabrica un *provisorium*, y el hecho de que quiera suplir la tienda por un

46. Solamente se interrumpe en un caso esta concepción, por lo demás tan firmemente mantenida: al introducir el arca en el templo. En 1 Re 8, 11 se habla de la aparición de la nube. Pero en este pasaje, menos que en ningún otro, se puede decir que se haya mantenido el pensamiento original. De hecho, desde el punto de vista literario, confluyen en este punto tres ideas distintas: morada real en el *debir* (v. 12) (santuario); aparición de la nube (v. 11) y que Yahvé mora por encima de todos los cielos (v. 27).

templo demuestra que David no quiere de ninguna manera apoyar la idea del *moed*, ya que el templo es expresamente un templo para morada .[47]

La protesta de Natán contra la construcción del templo [48] debe interpretarse como un mantenerse en la tradición de la tienda, que corría paralela a la tradición del arca.

El relato sobre las proporciones del santo de los santos no es quizás en todo originario, pero por eso precisamente es para nosotros un detalle lleno de valor: los querubines, ostentosamente han sido quitados del arca y se ha cambiado su función; protegen el arca. Así pues, aquí, la idea del trono ha quedado muy paralizada. Ha sido radicalmente descartada por el deuteronomista. Ha sido anulada por esto: ahora se remonta uno a una idea mucho más antigua: el arca es un recipiente; esta idea aparta todo lo numinoso y lo moderniza: es un recipiente *de la ley*. Por lo demás es de señalar cuán fuertemente se conservan al mismo tiempo las tradiciones sustentadas en alguna ocasión: el deuteronomista no combate la idea del trono, sirviéndose de la idea del *moed*, sino que él introduce su teologúmenon del nombre de Yahvé que habita en el lugar del culto; es decir, combate la antigua idea de la morada con una nueva.

Y sólo entonces, por vez primera, llegó la hora de que pudieran unirse la idea del arca y la de la tienda. Esta fue la hazaña teológica del documento sacerdotal, que se sitúa por su origen también en la tradición de la tienda. En verdad no se puede decir que el documento sacerdotal haya seguido sencillamente donde el deuteronomista había terminado; en contra está el hecho de que P se sitúa en la tradición de la tienda, y Dt por el contrario en la del arca. Con todo puede decirse, en general, que P va mucho más allá de la línea alcanzada por el deuteronomio. El arca, entendida como receptáculo de la ley, *es incorporada a la tienda.* Como elemento extraño al pensamiento del receptáculo encontramos la significación, fuertemente numinosa, de la plancha de revestimiento. Otra contradicción vimos en la yuxtaposición de la concepción según la cual Yahvé estaba presente; y la otra de que aparecía solamente de vez en cuando en la nube. Ahora, una vez que conocemos mejor la esencia de la tienda y del arca, adquieren esas contradicciones una perspectiva cierta: el arca como recipiente de la ley se remonta sin duda a la interpretación deuteronómi-

47. 2 Sam 6, 17.
48. 2 Sam 7, 5 s.

ca; pero por otra parte creemos entender también ahora qué es eso de la significación numinosa de la plancha de revestimiento. Era en otro tiempo el lugar santísimo en el que Yahvé se sentaba como en su trono, y si encontramos hace un momento la idea de morada y la de *moed* una al lado de la otra, no debe extrañarnos ahora que el arca fue colocada dentro de la tienda como trono. Se puede explicar de un modo bastante convincente la unión de esas ideas, en principio tan heterogéneas, por la función de caporet; en él se había pensado en otro tiempo que Yahvé se sentaba como en su trono, y según la doctrina de P, Yahvé se revelaba entre los querubines. Hasta ahí todo cuadra con la idea del arca; pero con esta concepción está enlazada, sin más, la idea del *moed*. Este revelarse de Yahvé desde el caporet, no es un hablar de Yahvé que se sienta en el arca como en su trono, sino que Yahvé aparece primero y se muestra en este lugar a Moisés (*w^e^nôʿad^e^ttî*). Así el pensamiento de la aparición está sobrepuesto al arca hasta en la palabra guía más decisiva [49]. ¡Es una combinación teológica, que ciertamente hubiera sobrepasado la capacidad de los antiguos betsemitas o de los hijos de Elí! [50]

Desde aquí se derrama también luz propia sobre la relación del templo con el tabernáculo sacerdotal. La proposición del Wellhausen de que el tabernáculo era el templo proyectado hacia atrás, hacia la época del desierto, debe ser muy seriamente puesta en duda. P se halla dentro de la tradición tienda-*moed*; por el contrario, el corazón del templo era el arca, y todas las disposiciones estaban al servicio de la idea de morada. El cronista toma en serio el pensamiento del arca; por consiguiente ve el templo como la casa del arca, colocándose así en una postura de afirmación del templo mucho más decisiva que el documento sacerdotal (P), que con su tradición de la tienda ha de entenderse ciertamente como un correctivo contra el pensamiento del templo, tal como se había formado.

49. Ex 25, 22; 29, 42 s; 30, 6. 36; Núm 17, 19 aunque también Lev 16, 2; Núm 7, 89.

50. También Torczyner (*Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels*, ²1930) considera al arca como un trono, pero no presta atención al grado de diversidad histórica de las afirmaciones y forma, por combinación de todos los pasajes correspondientes, un objeto de culto que como tal *complexio oppositorum* nunca existió. Según él habría que considerar al arca como un vehículo, un símbolo de la nube de tormenta; al caporet como la envoltura de la divinidad, que se asienta sobre las alas de los querubines voladores y protectores y que el trono mismo llevaba una caja con las tablas de la alianza. Pero (aun prescindiendo de otras cosas), ¿dónde se puede probar con testimonios que el arca haya sido considerada al mismo tiempo como trono y como recipiente?

La teología de la tienda, originariamente sin relación al arca y temporalmente incluso relegada por ella a un segundo plano [51] fue sin embargo al final más fuerte. El arca fue asumida en la tienda por abandono de su pensamiento específico fundamental. De tal manera que podemos formular el segundo resutado de que el yahvismo, así como tomó otros muchos elementos que originariamente le eran extraños, asumió también el arca y con su fuerza peculiar retuvo los elementos requeridos por él y rechazó los demás.

Y aquí se plantea la cuestión que interesa especialmente a los teólogos, y que queremos tratar como conclusión: ¿con qué elementos se enriqueció la religión de Yahvé por el hecho de asumir la teología del arca?

El arca es un objeto de culto, que procede de la patria cultural, y por ello se sitúa especialmente dentro de una religiosidad que se preocupa de la adquisición y mantenimiento del patrimonio cultural. Esta relación positiva con la cultura autóctona se muestra especialmente en la posición del arca con respecto al elemento primigenio cultural: la casa. El arca tiene una relación absolutamente positiva con la casa del culto. En Silo la encontramos en un templo normal, en Obed Edom es situada dentro de una casa, y en Jerusalén forma precisamente la célula original a cuyo alrededor se ha construido todo el complejo del templo salomónico. En el polo opuesto se encuentra la tienda, y es significativo que en la hora más decisiva fue discutida la legitimidad del templo en favor de la tienda.

Pero debe acentuarse que no fueron incorporados, sin selección, elementos religiosos extraños, a rastras del arca. Para nombrar sólo el más importante: el Yahvé del arca no es una divinidad de la naturaleza, en ningún sitio se puede percibir el rastro de un culto a la vegetación en su ámbito. Pero se pueden resaltar tres factores que faltan al Yahvé del desierto y que gracias al arca entraron en el yahvismo.

El Yahvé primitivo no moraba en el país; cuando el pueblo ya se hizo sedentario, se cree que él apareció con notas especiales desde el sur, y sabemos que se consideró conscientemente a ese Yahvé como un problema [52]. Aparece claro sin más, que por ese alejamiento de Israel de su Dios, tuvo que hacer frente a una crisis la religión de Yahvé. En efecto; había dioses en el país que

51. En la época anterior al exilio estaba en vigor con bastante exclusividad la idea del arca como trono; cf. Is 6, 1; 2 Re 19, 14 s; Jer 3, 16 s; 17, 12.
52. Westphal, *Jahwes Wohnstätten*, 46 s.

eran mucho más fáciles de encontrar, vivían, por decir así, en buena vecindad, con los habitantes, y podía solicitarse su ayuda en cualquier momento. Por eso con seguridad fue un factor de importancia inestimable que Israel, con el arca, mantuviera el factor de la *presencia* de Yahvé. Ahora estaba él allí, se podía acudir a él en la necesidad, él marchó con ellos a la guerra y finalmente a la capital, para morar en medio de su pueblo. Y así la superioridad de Yahvé frente a todo lo creado permaneció intacta; piénsese en el discurso de la dedicación del templo, en oposición a todas las divinidades de la naturaleza autóctonas. Este es uno de los factores.

El segundo está estrechamente emparentado con el primero. Yahvé se había revelado en el desierto a algunas tribus y les había brindado la alianza y las disposiciones con ella vinculadas. Cuando Israel se hizo sedentario en su país (*Kulturland*), no permaneció en ese estado; otras tribus, que no habían estado en el Horeb, se le unieron [53]; Israel se hizo un pueblo. Pero un pueblo tiene otros bienes que proteger, la defensa propia se transforma, en muy distinta medida, en problema de existencia y con ello en problema religioso. ¿Se hallaba todavía esa transformación posterior de las tribus en nación bajo la protección de Yahvé o se había sobrepasado la competencia del dios del Sinaí? Una vez más fue el arca el lugar en el que Yahvé encontró su *forma de expresión como Dios protector nacional.* Kautzsch ha verificado que la frase «Yahvé Sabaot» perteneció originariamente al arca, y no es ninguna casualidad, ni mucho menos, que el interés del político David se dirigiera al arca. Sólo el deuteronomio tiene abundantes leyes relativas al campamento, a los asedios, destierros y guerra [54]. Y si el cronista, que pretenciosamente representa la tradición del arca, abunda tan llamativamente en relatos de la ayuda de Yahvé en las guerras santas, es porque existe también una buena conexión. Arca y religiosidad nacional se pertenecen mutuamente.

Debemos llamar por útimo la atención a otro elemento de la teología del arca. Si se contempla la larga cadena de tradición que va desde Silo, pasando por el deuteronomio hasta llegar al cronista, llama la atención un rasgo positivo, optimista. La alegría cúltico-religiosa es un elemento que evidentemente se ha adherido indestructiblemente al arca. Israel lanzaba gritos de júbilo

53. Cf. recientemente M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 66 s, 95 (BWANT III, 10, 1930).
54. Dt 20, 10 s; 23, 10 s; 24, 5 s.

cuando el arca llegaba al campamento; conocemos la alegría de los betsemitas al verla llegar y conocemos también la danza y la música que hace David con arpas, timbales y címbalos. El deuteronomio, que está dentro de la tradición del arca, no se cansa de exigir la *śim^e^ḥāh* cúltica, y al final de la serie está el cronista según el cual el servicio a Dios está sintonizado unilateralmente con el alabar y dar gracias y encomienda al personal del arca el encargo de ser cantores. Gracias al arca, el yahvismo recibió, dentro de toda la seriedad del juicio, una poderosa ampliación del pensamiento de la gracia, y tanto el deuteronomista como el cronista intentaron una y otra vez formular teológicamente esa situación de relajamiento del hombre ante Dios.

Tales nos parecen ser los elementos esenciales, con los que el yahvismo ganó en amplitud y profundidad y en los que perduró la teología del arca. Por lo demás, la esfera de pensamientos relativos al arca fue cubierta por la tradición de la tienda, que era más fuerte. Una mirada al nuevo testamento nos muestra cuánto más poderosa era la teología de la tienda, que precisamente se rejuveneció en él. Los conceptos σκηνοῦν, σκηνή, σκήνωμα [55] se hacen aquí una vez más expresión de un conocimiento teológico más profundo, mientras que sólo se hace mención del arca muy raramente y de pasada [56]. La teología de la tienda encontró su cumplimiento en el nuevo testamento, del que se había vaticinado en tiempos anteriores. Aquí Dios habló con los hombres «como un hombre habla con su amigo» .[57]

55. Sobre todo Jn 1, 14, pero también 2 Cor 12, 9; Heb 8, 2; 9, 11; Ap 7, 15; 15, 5; 21, 3.
56. Heb 9, 4; Ap 11, 19.
57. Ex 33, 11.

LA IMPUTACION DE LA FE COMO JUSTICIA *

HACEMOS la presente apuntación no para resolver las conocidas dificultades, predominantemente crítico-literarias, de Gén 15, sino sólo para poder comprender el versículo 6. Este versículo es conclusión y punto culminante de un contexto narrativo, que difícilmente se podría calificar todavía como saga. Frente a un mínimo de acción hay un diálogo entre Yahvé y Abrahán, tras el que ciertamente hay más bien una reflexión teológica concentrada que una tradición narrativa popular. Y esta reflexión teológica se desvela plenamente en el v. 6, que se lee como una fórmula teológica cuidadosamente medida. Pero aquí comienzan nuestras preguntas: ¿cómo hemos de imaginar más concretamente eso, que hasta aquí hemos llamado «teológico»? ¿Puede pensarse que la frase en que la fe se le reputa por justicia procede de la pura reflexión? ¿De dónde provienen los conceptos de esta frase tan importante? Tales afirmaciones sobre las relaciones del hombre con Dios (más aún un juicio de Dios tan grave sobre un hombre) no se pueden pensar en lo que concierne a un pueblo antiguo si no es sobre la base de tradiciones sacras muy determinadas. Pero, ¿en qué dirección hay que buscarlas?

El verbo *ḥśb* circunscribe un ámbito lingüístico que en español abarca los verbos «imaginar, idear», «tener por, considerar» y «cargar a la cuenta de uno, atribuir» [1]. Por tanto designa un acto del pensamiento, cuyo resultado es siempre un juicio de valor, representando ese juicio de valor no *uno,* sino *el* valor del objeto [2].

* Publicado originalmente en Theologische Literaturzeitung 76 (1951) col. 129-132.

1 H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*: BWANT IV 71, p. 4.

2. *Ibid.*, 2-13.

Todos los ejemplos, que proceden más o menos del lenguaje cotidiano, no nos interesan aquí, y tanto menos los que pertenecen al lenguaje convencional del culto. Lev 7, 11 s trata de detalles rituales en la presentación y ofrenda de *zebaḥ haššᵉlāmîm*. La carne ha de comerse el día de la presentación de las ofrendas, y en caso de necesidad también el día siguiente. Pero si ocurre que la carne no se come hasta llegar el tercer día,

> no será grato, el que la ofrece (*lō' yērāṣeh*)
> no le será tenido en cuenta (*lō' yēḥāšēb lô*)
> será carne echada a perder (*piggûl yihᵉyeh*) (Lev 7, 18 b).

Aquí tenemos una «imputación» que debía ser concedida o negada por el sacerdote frente a cada uno de los participantes en el culto. Se trata solamente de un caso especial, en el que el sacerdote ha de realizar una especie de distinción de categorías en lo concerniente al culto; pero también en este caso se trata de la boca de Yahvé. En la aceptación o rechazo de la ofrenda establece de un modo absoluto la voluntad de Yahvé. Existe otra frase semejante tomada de la ley del altar, del código de santidad:

> (A todo aquel) que no traiga la ofrenda a la puerta de la tienda de la revelación... se le imputará como delito de sangre (*dām yēḥāšēb*) (Lev 17, 4).

También en este caso el *ḥšb* es un acto declaratorio, que realiza el sacerdote por encargo de Yahvé; sólo que aquí se trata de una falta cúltica capital, pues el delito de sangre es el pecado más grave ante Yahvé. Por consiguiente se le impone el castigo máximo, el ser «desarraigado» del pueblo. Si se quisiera preguntar aquí ya, mirando con antelación a Gén 15, 6, cómo habría pues de expresarse, terminológicamente, el valor opuesto, positivo de *dām*, «delito de sangre», se ofrecería solamente, conforme a todo el modo de pensar cúltico-teológico de Israel, la palabra *sᵉdāqāh*. Pasamos por alto un tercer testimonio de ese *ḥšb* del sacerdote, Núm 18, 27, que trata de la imputación de una ofrenda de los levitas, ya que no añade nada nuevo.

Una vez que hemos verificado como tal ese acto del pensamiento que juzga, y que se halla en un lugar importante del culto, sería muy natural ampliar desde el punto de vista de historia de las formas la base que hemos obtenido. ¿Habría que plantearse la cuestión de en qué forma se promulgaba la decisión sacerdotal al oferente? ¿Qué decía el sacerdote al participante en el culto, en el caso de nuestro primer ejemplo (Lev 7, 18)? Quienquiera

que conozca un poco la forma de hablar del documento sacerdotal (P), pensará inmediatamente en aquellas frases (nominales) peculiares, sobriamente enfáticas con las que tropieza a cada paso. Si entresacamos de Lev 13 las *tora* de la lepra, nos muestra de un modo bastante claro el estereotipado *ṭāmē' hû'* o bien *ṭāhôr hû'*, cómo calificaba el sacerdote, cúlticamente, un hallazgo. Son especialmente claras las conclusiones de cada una de las perícopas, por ejemplo:

> (Si) el sacerdote, en el examen, encuentra que la erupción se ha extendido por toda la piel, debe el sacerdote declararle impuro.
> Es lepra (*ṣāra'at hiw'*) (Lev 13, 8).

Tales fórmulas declaratorias se encuentran con bastante frecuencia en este texto (por ejemplo, Lev 13, 17. 25. 28. 37. 44. 46). No hay ninguna duda aquí de que el sacerdote ha promulgado ese *ṣāra'at hiw'* o bien *ṭāhôr hû'* de un modo autoritario y real, ante el hombre afectado. Si pasamos de aquí a las concusiones, totalmente semejantes en cuanto a su forma, de las «*tora* de las ofrendas», Lev 1-5, *'ōlāh hû'* o *min^e^ḥāh hiw'* o *hû' ḥaṭṭā't*, o *'āšām hû'*, podríamos ver en esas frases la correspondiente fórmula de aceptación de la ofrenda en cuestión [3]. Aceptación de una ofrenda, como realización según el rito, no es otra cosa que precisamente su «imputación». Yahvé la ha aceptado, hace que valga como ofrenda a favor del conferente. Así pues, habría que responder la pregunta, suscitada más arriba, acerca de la fórmula que el sacerdote había pronunciado en el caso de Lev 7, 18 sobre la ofrenda de carne, de este modo: ha dicho *piggûl hû' lō' yērāṣeh*, una frase que, por lo demás, tiene a su favor el testimonio literal de Lev 19, 7.

Pero podemos acercarnos a nuestra cuestión relativa a la imputación cúltica, desde una esfera de la vida del culto de Yahvé totalmente distinta, recurriendo a la serie de mandamientos, parecida a un catecismo, de Ez 18, 5 s [4]. Ciertamente que Ezequiel no ha redactado esa serie por sí mismo, sino que la yuxtaposición de esos diez mandamientos procede de la praxis cúltica; Ezequiel ha incrustado un «formulario» cúltico dentro de su reflexión teológica.

3. Sobre estas fórmulas declaratorias trata exhaustivamente R. Rendtorff en su disertación *Die Gesetze in Priesterschrift* (una investigación desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios): FRLANT NF 44, 1954.
4. Cf. G. von Rad, *Bertholet-Festschrift*, 419 s (más adelante, p. 210 s).

...No come en los montes (carne de los sacrificios), no levanta sus ojos a los ídolos de la casa de Israel, no mancha a la mujer de su prójimo, no se aproxima a una mujer en su menstruación, no oprime a nadie, devuelve lo tomado en prenda, no arrebata a nadie con violencia, da su pan al hambriento...

De este texto sólo nos interesa en esta ocasión la conclusión *ṣaddîq hû' ḥayōh yiḥᵉyeh*

El es justo; conservará su vida.

Nos encontramos de nuevo con una fórmula declaratoria. Desde un punto de vista formal corresponde en alguna manera a las promesas de bendición, que sirven de conclusión a la liturgia de las puertas. A la serie de mandamientos del Sal 15 sigue la promesa siguiente: «quien haga esto, no vacilará eternamente» (v. 5b); a las de Sal 24, «recibirá bendición de Yahvé y justicia del Dios de su ayuda» (v. 5). Incluso la liturgia profética de Is 33 sigue el antiguo uso litúrgico, puesto que a los mandamientos proclamados sigue la promesa de bendición (v. 16). Aquí nos interesa solamente indicar, que aquella consecuencia declaratoria de Ez 18, 9b, que sigue a la serie de mandamientos, es decir, que aquel *ṣaddîq hû'* era todavía una parte del ceremonial litúrgico. Verdad es que aquí no se puede probar testimonialmente el verbo *ḥšb* mismo. Pero el contenido sí es absolutamente el mismo. ¿Habría cambiado algo si estuviera:

yēḥāšēb lô ṣᵉdāqāh
¿se le cargaría a cuenta de su justicia?

La diferencia entre la fórmula declaratoria y los ejemplos del *ḥšb* cúltico es solamente que éstos se encuentran en instrucciones a los sacerdotes, les instruyen sobre el modo de las calificaciones que han de realizar. Aquellla, por el contrario, contiene el sentido material de las sentencias dirigidas al participante en el culto.

Si con todo esto hemos concebido de alguna manera la prehistoria, desde el punto de vista de historia de las tradiciones, de *ḥšb* de Gén 15, 6, sólo entonces podrá uno hacerse cargo de la afirmación del elohísta en toda su peculiaridad; se aparece como revolucionaria y polémica. Se ha destruido aquel estrecho marco de lo cúltico con su ligazón a la ofrenda y a ritos convencionales. El proceso de la «imputación» ha sido trasladado al ámbito de una relación, totalmente personal y libre, entre Yahvé y Abrahán. Falta todo tipo de mediación cúltica; no hay sacerdote que hable

como voz autorizada de Yahvé. Sorprende, ciertamente, que el punto principal de la imputación cúltica, a saber, la sentencia calificadora dirigida al oferente falte totalmente. El narrador dice al lector que Yahvé ha «imputado»; claramente se ve que no tiene interés en este contexto si Abrahán lo sabe y cómo lo sabe. Pero la asombrosa diferencia es ésta: la imputación cúltica tenía lugar en virtud de algún tipo de esfuerzo humano, de ofrendas de dones o de determinados actos de obediencia; siempre eran acciones. Pero aquí se dice en una frase programática y en estilo elevado, que la fe sitúa en la relación correcta con Yahvé. Yahvé había manifestado su plan histórico (es decir: hacer de Abrahán un gran pueblo). Abrahán lo tomó en serio; se ha «afianzado en Yahvé». Así pues para Abrahán la fe fue «la obra de toda su vida», entendiendo el narrador la fe no como «trabajo» en el sentido estricto y legal de la palabra [5]. Al contrario; dice: solamente la fe, el tomar en serio la promesa de Yahvé, coloca al hombre en la relación correcta; Yahvé «le imputa».

Esto suena, como hemos dicho, muy revolucionario y polémico, y quizás hasta se pensó así. Pero también es posible que nuestro narrador viviera en una época y en una esfera, en las que conceptos e ideas, ligadas en otro tiempo con el culto, más o menos inconscientemente, fuesen empleados en tal espiritualización, que estuviera muy lejos de su intención al acuñar esa frase una polémica contra la imputación cúltica; pues en Gén 15, 6, frente a la imputación cúltica que tiene lugar en muchos actos particulares, se trata más bien de una generalización de todo el proceso que sucede entre Yahvé y el hombre, y ante todo de una subjetivización y una interiorización, en la que el punto capital está en la postura subjetiva interna, ya que lo que el elohísta entiende por «fe», es sin duda una postura intelectual y anímica totalmente determinada. Por tanto, ahora toda la interioridad y su orientación a Yahvé queda comprendida en el proceso de justificación. ¡Notable diferencia con la perícopa yahvista de la alianza de Abrahán! Mientras que la revelación de Yahvé en Gén 15, 7 s se promulga, de modo casi escandaloso, a un Abrahán, cuya actividad psíquica está extinguida hasta los cimientos más profundos de su esencia, y todo el peso está en la realidad objetiva de la conclusión de la alianza, en la perícopa elohística todo acaba en la postura subjetiva de Abrahán con respecto a la promesa de Yahvé.

5. R. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*[2], 393.

EL PROBLEMA TEOLOGICO DE LA FE EN LA CREACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO *

La fe en Yahvé del antiguo testamento es la propia de alguien que se siente escogido; es decir: primariamente, es fe salvífica. Con esta comparación, que no necesita aquí ser fundamentada, ya queda planteado el problema en toda su gravedad y simplicidad. Por consiguiente, ¿cómo hay que definir la relación teológica de esa fe, predominantemente salvífica y electiva con respecto a la fe en la creación, que también está atestiguada en el antiguo testamento, y qué grado de actualidad tiene, junto a esa fe salvífica, la fe en Yahvé, creador del mundo? Esta pregunta está planteada no desde el punto de vista de historia de la religión, sino teológicamente; es decir: hay que averiguar el lugar teológico específico de la fe en la creación dentro del mundo veterotestamentario de la fe. Todavía se puede precisar un poco más: hay que responder a la pregunta sobre su independencia o, en caso contrario, su subordinación con respecto a la fe en la salvación, preponderante en el antiguo testamento. Con esto estamos tocando cuestiones que hoy se discuten muchísimo. Me limitaré a indicarlas: en los profetas o en los salmos, ¿es la naturaleza en cuanto creación materia de fe? ¿Precede teológicamente esa fe en la creación a la fe en la salvación como presupuesto indispensable? La obra reciente de W. Lütgers, *Creación y revelación*, sustenta de hecho esa fe, argumentando de nuevo con el antiguo testamento. Opina que sin el autotestimonio de la creación, la palabra profética no hubiera sido creíble. En la palabra salvífica de los profetas, el pueblo oyente

* Publicado originalmente en *Werden und Wesen des Alten Testament*, suplemento 66 de ZAW (1936) 138-147.

reconoce al Dios de la creación que ya se le había revelado [1]. Si esto es insostenible, ¿qué tipo de relación teológica hay entre la fe en la salvación y la fe en la creación?

Antes de dedicarnos de modo directo al probema, vamos a anticipar una breve observación. El ataque mayor que Israel recibió de la naturaleza fue la religión cananea de Baal. Conocemos la gravedad de esa crisis gracias a Oseas y al deuteronomio. Pero no debe maravillarnos que evidentemente ni Oseas ni los teólogos del deuteronomio piensan en argumentos contra la divinización de la naturaleza, a partir de la fe en la creación; es decir, mostrando que la naturaleza y sus fuerzas son creación de Yahvé. No; la línea teológica de las objeciones contra los errores cananeos se orienta siempre, de modo sorprendente, a lo histórico; es decir, a lo histórico salvífico: Yahvé ha prometido y dado el país a Israel, siendo él también dador de las bendiciones de los cultivos. ¡Qué llamativo es ese giro en la oración de la ofrenda de las primicias de Dt 26, 5 ss.! El fiel no da las gracias por los frutos que le ha concedido el Dios creador, sino que se confiesa miembro de un pueblo al que Dios ha traído a aquel país mediante un hecho salvífico histórico, transformándole así en heredero de la bendición de ese país. Así ha visto Israel, desde los tiempos más antiguos, la relación de Yahvé con el país y sus cultivos: como el espacio vital bendecido, dado al pueblo en virtud del poderoso obrar salvífico histórico de Yahvé. La frase de Lev 25, 23: «A mí me pertenece la *adama,* vosotros sois huéspedes y extranjeros en mi casa» es antiquísima y es el axioma del derecho agrario veterotestamentario. Esto no es fe en la creación, sino que esa frase se sitúa sobre la fe en un acto histórico salvífico gratuito de Dios; por tanto no es tampoco un «escalón previo» de la fe en la creación, sino, tal como lo vemos nosotros, sin ninguna relación con ella. Esta comprobación puramente negativa sirve para llamarnos la atención sobre la peculiaridad del problema teológico, del que aquí nos ocupamos. En cualquier caso, habremos de corregir en un punto esencial la imagen sencilla, desde un punto de vista crítico, dibujada en muchas teologías veterotestamentarias a este respecto y muy extendida especialmente en el mundo de los laicos por la posición de Gén 1 al comienzo de la Biblia.

Con este objeto no colocaremos, como se hace la mayoría de las veces, la historia de la creación de Gén 1 en el punto central de nuestro estudio, sino que partiremos, a propósito, de los tes-

1. W. Lutgerts, *Schöpfung und Offenbarung*, por ejemplo, 52, 56, 358.

timonios hímnicos de la fe en la creación contenidos en el salterio y en Isaías II, ya que son, por su menor trabazón teológica, voces más directas para conocer la religiosidad de una época que el erudito documento sacerdotal (P), que se desarrolla bajo la presión de un sistema teológico.

El salmo 136 es una letanía, que alaba las obras maravillosas de Yahvé; los v. 5-9 tratan de la creación del mundo, a partir del v. 10, pasa el salmo, dando un brusco giro, a enumerar los grandes hechos históricos de Yahvé. Por tanto, aquí, fe en la creación y fe en la salvación se yuxtaponen sin tener la menor vinculación. Es propio de la rígida forma de una letanía que aquí no aparezca nada especial sobre la relación íntima de ambas afirmaciones de fe. Con todo, hemos de notar que aquí la fe en la creación no está sola, y, por así decir, descansando en sí misma; el himno nos remite por encima de él mismo a los hechos savíficos, y ciertamente no erraremos si consideramos esta segunda parte como el punto culminante del salmo. Lo mismo ocurre con el salmo 148. También aquí se alaban en dos partes, bastante carentes de relación entre sí, la creación del mundo y la gracia salvífica. Junto a esos salmos hay que colocar también el 33; tampoco hay aquí una descripción auténtica de los sucesos de la creación: «Los cielos fueron creados por la palabra de Yahvé; lo ordenó y existe», pero el canto ya no se extiende más sobre ese punto. Alaba la salvación de Yahvé en la historia : «El aniquila la conspiración de los pueblos; ¡dichoso el pueblo cuyo Dios es Yahvé!»; y de este modo, el cantor llega a lo más auténtico: va de lo protológico a lo soteriológico. (Permítaseme aquí esta terminología teológica demasiado general. Con ella puedo designar mejor lo esencial para nuestro objeto). Si ahora contemplamos una pieza hímnica típica, en el Isaías II, habremos dado un paso adelante:

> ¿Qué dices tú, Jacob, y qué hablas tú Israel: mi camino está oculto para Yahvé?... ¿no sabes, o no has oído, que Yahvé es un Dios eterno, que ha creado los límites de la tierra; no se cansa ni fatiga... El da fuerza a los fatigados y a los débiles mucha fuerza? Los jóvenes se cansarán y se fatigarán... (Is 40, 27 s).

Vemos inmediatamente que no se da testimonio de la fe en la creación, en el versículo 28, por sí misma; no es ni mucho menos lo que el profeta quiere decir aquí a su pueblo. El profeta habla de la gracia salvífica de Dios, pero tiene que luchar con hombres de poca fe, y para despertar la confianza en el ilimitado poder de su Dios, el profeta se remonta al hecho de la creación del mundo. Exactamente igual es en el primer canto de Ebed (42, 5).

Así ha hablado Yahvé, el que creó el cielo... el que extendió la tierra, yo Yahvé, te he llamado...

La mención de la creación del mundo tiene muy frecuentemente en el Deutero-Isaías esta función de fundamentación y cimentación de la fe. No se pretende hablar directamente de la fe en la creación como claramente puede verse por el hecho de que el profeta, en esos párrafos, abandona repentinamente el tema de la creación del mundo y pasa a las pruebas del poder de Dios a lo largo de la historia (40, 21 s; 44, 24 s; 45, 12 s). De este modo formularemos ya aquí una tesis importante: no hay en todo el libro del Isaías II ni un sólo lugar en el que la fe en la creación aparezca de un modo independiente; en ninguna parte es tema principal de una alocución, en virtud del cual el profeta tome la palabra. Está allí; pero en el empleo que de ella hace el profeta y en la argumentación desempeña un papel de *servicio;* cimienta la palabra salvífica, en el sentido de que ha de suscitar fe por sí misma, es magnífico telón de fondo sobre el que se destaca la palabra salvífica mucho más poderosa y digna de confianza. ¡O quizás es algo totalmente distinto! Pero si, antes de olvidar este punto más importante, echamos una mirada a la doxología del libro de Amós [2], encontraremos que, sin duda alguna, la alabanza himnica del poder creador tiene la misma función teológica. Las doxologías son suplementos teológicos y se fundan en la reflexión de alguien más tardío. Las afirmaciones doxológicas no contienen ningún mensaje independiente que por su propio peso hubiera de ser transmitido a la posteridad; tiene también una función de servicio. En ellas resuena la palabra profética más universalmente, dándola así una dimensión nueva más profunda.

Pero volvamos al Isaías II, pues no nos hemos enfrentado aún con lo más esencial, teológicamente hablando, de la fe en la creación y la fe salvífica. Tengamos presente una vez más la coordinación de fe en la creación y fe en la salvación, que en el Isaías II casi ha petrificado en una fórmula, situada en la introducción de las palabras del profeta:

Pero ahora, así ha hablado Yahvé, tu creador, Jacob, y el que te ha formado, Israel: no temas, ¡yo te salvo! (43, 1).
Así ha hablado Yahvé, tu salvador, y el que te formó desde el seno materno... (44, 24). [3]

2. Am 4, 13; 5, 8 s; 9, 5 s.
3. Cf. Is 44, 21; de modo parecido 46, 3; 54, 5.

Lo que nos sorprende es la facilidad para yuxtaponer contenidos de fe, que, según nuestro modo de pensar, son de tipo muy diferente. Sucede como si para el Isaías II, tanto en la creación del mundo, como en la salvación de Israel se tratase de una única e idéntica acción de Dios; como si lo que sucedió en los tiempos primitivos y lo «nuevo» (42, 9; 48, 6) que ahora sucede en Israel, resultara de una única e idéntica voluntad salvífica de Yahvé. Si seguimos leyendo en los sitios arriba mencionados, quedaremos totalmente sorprendidos de la consonancia existente entre lo protológico y lo soteriológico:

> Yo soy Yahvé, el creador de todo, el que ha desplegado los cielos, el que ha afirmado la tierra; ¿quién estaba entonces junto a mí?... el que realiza la palabra de su siervo... el que dice a Jerusalén, que sea habitada... el que dice al mar de juncos: ¡sécate!... el que dice a Ciro: mi pastor, el que cumplirá toda mi voluntad... (44, 24 b-28).

Yahvé, el creador, el que ha sacado al mundo del caos, no puede dejar a Jerusalén caótica; él, que hace secarse las aguas primitivas, hará resurgir a Jerusalén. Evidentemente, aquí ha sido incluida la fe en la creación dentro de la dinámica de la fe salvífica profética. Examinemos ahora el párrafo más notable que hay en el Isaías II referente a nuestra cuestión teológica:

> ¡Despierta! ¡despierta! ¡Cíñete con el poder, brazo de Yahvé! Levántate como en los días de las generaciones pasadas... ¿no eres el que destruiste a Rahab, el que atravesaste al dragón? ¿No eres el que secó el mar, las grandes aguas primigenias, el que *hiciste un camino a través del mar de los juncos, que cruzaron los salvados*? (Is 51, 9 s).

¿Qué ha pasado aquí? Iududablemente el profeta habla en primer lugar de la creación del mundo. Pero contempla ese hecho de Yahvé, mediante un caprichoso acortamiento de los tiempos, en sucesión inmediata con el hecho salvífico del paso del mar de los juncos. Se realiza una *metabasis eis allo genòs*, a primera vista increíble. Pero es que precisamente para Isaías II el colocar la creación del mundo al lado del hecho salvífico del mar de los juncos no es un *allo genòs*. El profeta se sitúa con una exclusividad tan apasionada en la fe salvífica, que lo que el pensamiento teológico se representa como dos actos distintos, confluye ante los ojos proféticos en un único acto de la voluntad salvífica divina universal. Aquí se ha realizado la incorporación de la fe en la creación en la esfera de pensamiento soteriológica; y se ha realizado de tal manera, que en la *única* imagen de la lucha contra el dragón del caos, se pueden contemplar juntamente la fe en la

creación y la fe en la salvación. Y ahora aparece claramente otra cosa. Podría extrañar que Isaías II llame tan gustosamente a Yahvé, creador de Israel y aquel que formó a Israel desde los orígenes, y que no haga referencia más bien al pensamiento de la elección de Israel. Realmente en Isaías II, a diferencia de los profetas anteriores, se ha producido un cambio, ya que encontramos en lugar del recurso corriente al hecho de la elección divina, una referencia a la creación de Israel. Cuando Isaías II dice: «Así ha hablado Yahvé, tu salvador, el que te ha formado desde el seno materno» (44, 24), está pensando realmente en la maravilla de la creación, y no en el hecho histórico de la elección, pero, desde el punto de vista teológico, ese recurso a la creación en lugar de la elección no significa ningún cambio fundamental, pues obrando así no se remonta Isaías II, como ya vimos, en modo alguno, por así decir, detrás de la fe en la salvación, sino que permanece por completo dentro de la esfera de pensamiento soteriológica. Un ejemplo, especialmente hermoso, de esa fe en la creación, que está totalmente fusionada con la fe profética en la salvación, leemos en Is 54, 5:

> Tu esposo es tu creador... y tu salvador es el santo de Israel.

No se puede objetar que esta visión teológica peculiar sea precisamente una libertad profética y que como tal se halle fuera de toda norma. Si nos volvemos de nuevo al salterio, ya con nuestra capacidad de comprensión más agudizada, encontraremos el mismo modo de entender la fe en la creación y la fe en la salvación, y no en lugares de poca importancia. Entre ellos habría que mencionar especialmente el salmo 89. Después de una extensa introducción comienza el canto a narrar los hechos de Yahvé desde la creación:

> Tú dominas el encrespamiento del mar... Tú has aniquilado a Rahab como un cadáver... Tuyo es el cielo, tuya es también la tierra, el orbe y su plenitud los has fundado. Norte y sur, los has creado... Tienes un brazo lleno de fuerza...

Pero a partir de ahí el canto se orienta de repente a su aspiración principal, a la alianza de David, de cuyo contenido se acordará Yahvé eficazmente. Si el poeta, en este contexto especial, parte de la creación del mundo y recuerda a Yahvé también en los actos poderosos realizados en los tiempos primigenios, no es porque se trate de una amplificación superflua, ya que todo lo que dice el canto, desde la creación del mundo hasta la especial

promesa salvífica hecha al trono de David, se halla bajo un mismo tema, que el poeta ha colocado en el punto principal: «Yo cantaré las muestras de misericordia de Yahvé» (v. 2). Así pues, también la creación pertenece a los *ḥasᵉdê yᵉhwāh*, a los hechos salvíficos. Este resultado provisional, en cierto modo sorprendente, lo encontramos asimismo con toda claridad en el salmo 74. Leemos allí:

> Pero Dios es mi rey desde los orígenes, el que realiza *hechos salvíficos* en medio del país. Con tu poder has dividido el mar, has roto las cabezas de los dragones sobre las olas... Has hecho brotar las fuentes y los arroyos... Tuyo es el día, tuya es también la noche... Tú has determinado los límites de la tierra, verano e invierno, han sido creados por ti... ¡levántate, oh Dios, defiende tu causa!

No necesitamos ocuparnos de los detalles. Solamente nos interesa lo que hemos de entender bajo el concepto *yᵉšûʿôt* (que sólo se puede traducir por «hechos salvíficos»), a saber: la creación del mundo y el orden de la naturaleza.

Detengámonos un momento. Encontramos atestiguada en muchas ocasiones la fe en la creación del mundo llevada a cabo por Yahvé. Pero la vimos sin independencia, no como un motivo religioso, de plena actividad, que se expresase por sí mismo, es decir: como tema principal; sino siempre en referencia, más aún: en dependencia, de los contenidos y apetencias de la fe en la salvación. En lugares, que ciertamente no podrían calificarse de aislados o carentes de significado, podríamos mostrar cómo la fe en la creación, a veces, queda absorbida en la fe en la salvación. Y consideramos *este modo soteriológico de entender la obra de la creación* (dicho sea esto con anticipación) como la manifestación más antigua de la fe yahvista sobre Yahvé como creador del mundo. Las formas expresivas de esa fe son casi exclusivamente los elementos mitológicos de la lucha de los dragones del caos, que la fe yahvista muy pronto absorbió y privó de su independencia interna primitiva en el modo descrito.

No quiero tratar extensamente del relato de la creación, que hace el documento sacerdotal. Gén 1 no es un capítulo teológico independiente, sino miembro de un gran ensayo dogmático, que gira hacia dentro en círculos concéntricos. La posición teológica del autor es, naturalmente, la esfera más íntima de las relaciones savíficas entre Yahvé e Israel. Pero para legitimar teológicamente esta relación salvífica, muestra, comenzando desde la creación del mundo, un desarrollo histórico, en el que se manifiestan de etapa en etapa nuevos mandamientos y disposiciones, las cuales

fundamentan en medida creciente la salvación del pueblo de Dios [4]. Así pues, tampoco se considera aquí la creación del mundo en sí misma, sino que la descripción de P (*también* la de Gén 1) está determinada por un interés absolutamente histórico salvífico. Por lo que se refiere a la *substancia*, no hay ninguna diferencia teológica fundamental entre el documento sacerdotal y el salmo 89 o el 74. Ciertamente, la delimitación neta de los ciclos, esa capacidad de comprensión para hacer distinciones teológicas, que ha separado el ciclo de la creación del mundo limpiamente del ciclo de Noé, es una producción teológica de primera clase.

¿Qué nos queda aún? Nos queda hablar de los salmos, que por regla general se consideran testigos privilegiados de la fe veterotestamentaria en la creación: Sal 8; 19; 104. En el salmo 19 tropezamos con algo totalmente nuevo: el pensamiento de que el cosmos da testimonio de Dios. De este pensamiento ciertamente no se puede decir que tenga una base más amplia en el antiguo testamento; al contrario, no se encuentra en ningún sitio con semejante claridad. (También nos llama la atención su actitud de reserva: la creación no es revelación de Elohim; silencia a Yahvé; proclama el *cabod els*, que debe traducirse aquí «divinidad». Ha sido elegida la palabra más neutral). También existe este pensamiento en el salmo 104, pensamiento muy alejado por ejemplo de Gén 1, si bien se expresa de un modo más indirecto que todo el cosmos, por sus maravillas, permite conocer la sabiduría y el poder de Dios [5]. Pero el salmo 104 hay que colocarlo ante todo al lado del 19, porque tanto en el uno como en el otro se dan realmente los testimonios de una fe en la creación, pura, independiente y que descansa en sí misma; en verdad la creación del mundo realizada por Yahvé es aquí el tema, y esto es precisamente lo que consideramos muy llamativo dentro de los testimonios de la fe yahvista. Esto nos obliga a preguntarnos por el origen de esos salmos. En verdad ya hace tiempo que se comprobó que tanto el salmo 19 como el 104 no pueden servir como testimonios, totalmente originales, de la fe en Yahvé israelítica. Ya desde hace tiempo se viene sosteniendo que el salmo 19A (del que por lo demás difícilmente podrá decirse que su truncamiento se debe al azar) es un fragmento de un himno cananeo antiguo, asimilado por la fe yahvista sólo secundariamente; así como también es sabido que el himno de Atón ha inspirado al poeta del salmo 104, al me-

4. G. von Rad, *Die Priesterschrift* (BWANT, 4. F. Heft 13) 188.
5. Cf. además Job 12, 7-10 y quizás Is 40, 21.

nos en gran parte. Yo coloco aquí también sin conexión alguna, aquel testimonio aislado, repentino, por decirlo así, de la fe en la creación de Gén 14, 19: «Bendito sea Abrahán por él *eljon*, creador del cielo y la tierra». Tampoco aquí hay otra cosa sino la afirmación teológica del creador. De nuevo se puede comprobar que la inspiración viene de fuera de Israel; en Philo Byblius leemos que el cielo y la tierra fueron creados por Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος y el Beruth [6]. Esto hace pensar. No quisiera atentar a la importancia de esos testimonios. En verdad la fe yahvista ha absorbido esos elementos; los podría haber apartado fácilmente, como hizo con muchos otros que no eran compaginables con ella. Pero me importa mostrar las raíces totalmente distintas de esta actitud de fe; aquí se trata de pensamientos y aspiraciones que no provienen primariamente del centro de la fe yahvista, que más bien se incorporaron a su corriente desde fuera, en los que vió ella sin embargo una expresión apropiada de sus concepciones religiosas referentes a la creación del mundo llevada a cabo por Yahvé. ¿De dónde vinieron? Para responder a esta pregunta debemos también solicitar la ayuda de la sabiduría veterotestamentaria, ya que en ella vemos de nuevo ese libre empleo de una fe en la creación independiente. La fe en la remuneración se basa, como ha mostrado Fichtner [7] en la fe en el creador (así pues, no se basa, como se podía esperar, en la fe en el juicio del Dios de la alianza). «El que desprecia al pobre, insulta a su creador» (Prov 17, 5). Por otro lado leemos en Amenemope (cap. 25): «No te rías del ciego y no te burles del enano. El hombre es barro y paja; Dios es su constructor, le destruye y construye cada día», de modo que no podrá dudarse que esa referencia libre al dios creador es inspiración del pensamiento egipcio. Leemos también en la doctrina de Merikerê:

> Abastecidos son los hombres, rebaño de Dios; él ha hecho el cielo y la tierra según su deseo... ha hecho el aire... hierbas y ganados, pájaros y peces para ellos. [8]

o en el gran himno a Amún:

> Amún, que hizo a los hombres y creó los animales... que creó los árboles frutales, hace la hierba y alimenta los ganados..., etc. [9]

6. C. Müller, ed., *Fragmenta historicorum graecorum* III, 567.
7. J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer isr.-jüd. Ausprägung*: BZAW 62, 111 s.
8. Ranke, en Gressmann: AOT², 35 s.
9. A. Erman, *Literatur der Ägypter*, 352.

Nos encontramos así de nuevo en aquel modo de pensar, fácil y claro de comprender, no mítico, que no sabríamos apartar suficientemente lejos de las reminiscencias de la lucha de los dragones del caos. Este modo de contemplar las cosas está también fuertemente reflejado en los salmos 104 [10] y salmo 8, como veremos; se interesa por la *economía* de Dios en el mundo; a su través habla una voluntad de entender las cosas racionalmente, y asimismo los enigmas que se imponen a la inteligencia y la arrastran a la admiración, son por lo tanto algo totalmente distinto de aquellos extraños elementos, preñados de presentimientos, de una interpretación mítica del mundo [11]. ¿No estará presente allí el influjo de un pensamiento sapiencial? Creo que hemos de habérnoslas en este caso con un patrimonio conceptual egipcio transmitido a Israel por algún maestro de la sabiduría, escriba, que había viajado mucho .[12]

El salmo 8 pertenece también a esos testimonios de la fe en la creación que corresponden menos a la fe específicamente yahvista en la salvación y la elección, que a una actitud de fe considerada de un modo racional. Su hermosa sencillez y originalidad no debe engañarnos sobre el hecho de que la fe del orante ha reflexionado mucho: cuando veo el cielo, la luna y las estrellas, cuando considero las maravillas de la creación: ¡qué pequeño es el hombre!; *pero,* este es el cambio sorprendente y bellísimo, el hombre; al que Dios rodea con sus cuidados y agasaja con sus previsiones salvíficas. Me parece sumamente significativo ese giro en la reflexión sobre el cosmos. También aquí se deja a un lado la contemplación de la creación por sí misma; también aquí es solamente punto de partida para admirar la maravilla de la providencia divina y sus previsiones salvíficas con respecto a los seres humanos.

Apenas es necesario hacer un gran resumen. Nuestra tesis principal era que la fe en la creación no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista. La hemos encontrado por regla general en referencia, más aún, dependencia, de la esfera soteriológica de la fe. Pero esto no significa que la juzguemos reciente. Es evidente que ya existía la fe en la creación en Canaán

10. También en Sal 104 se encuentra un eco de la lucha contra los dragones del caos, que naturalmente falta en el modelo egipcio. Esto es una prueba de cómo en épocas tardías fueron utilizables, según los contextos, las ideas acuñadas en tono menor.

11. Sin embargo, ¡con qué fuerza destaca en primer plano la admiración ante los enigmas puramente técnicos!

12. Cf. un proceso parecido en Prov 8, 22 s.

en una época muy antigua, y desempeñó un gran papel en el culto, bajo la figura de las concepciones míticas de la lucha contra los dragones del caos, ya en los tiempos preisraelíticos. La fe yahvista absorbió muy pronto esos elementos, pero la vinculación, exclusivamente histórico salvífica, de la fe israelita no dejó que la fe en la creación del mundo llegara a adquirir una vida propia o bien permaneció siendo el trasfondo universal sobre el que resaltaron con más fuerza las afirmaciones soteriológicas, o fue incorporado totalmente a la esfera de la fe soteriológica. Otra corriente totalmente distinta de inspiración religiosa vino a confluir con la fe yahvista desde el pensamiento sapiencial, fuertemente racionalista, con un tipo de pensamiento orientado a la economía de Dios en el mundo, cuyo lugar de origen nos parece ser Egipto; en ella nos encontramos con testimonios, limpios e independientes, de la fe en la creación. No favorece nada a una mejor comprensión del mundo de la fe veterotestamentaria, el presentar estos documentos una y otra vez como manifestaciones de la fe yahvista sobre la creación del mundo llevada a cabo por Yahvé. Naturalmente no se puede expresar ni la más mínima desestima de estos testimonios, pero sí esto: que en Israel tuvo que decirse y consolidarse algo mucho más único y más importante, desde el punto de vista teológico, antes de que se diera la libertad interna necesaria para los testimonios de una pura fe en la creación; con otras palabras: que la fe en la salvación debía quedar totalmente asegurada; de tal manera que la fe, de que también la naturaleza es una revelación de Dios, no sirviera para menoscabo o adulteración, sino para un enriquecimiento e incremento real de la fe en la salvación.

Yo quisiera terminar con la indicación de que es imposible aproximarse al mundo de la fe veterotestamentaria siguiendo solamente el camino de historia de las religiones. Fue muy erróneo que durante mucho tiempo, partiendo de la escasa importancia de la fe en la creación, se sacase la conclusión de que se había «desarrollado» tardíamente; verdad es que tampoco hemos logrado que se la considere como muy antigua, sino que se debe estudiar la estructura teológica de las afirmaciones veterotestamentarias relativas a la fe.

LOS COMIENZOS DE LA HISTORIOGRAFIA EN EL ANTIGUO ISRAEL *

PARA los pueblos modernos de occidente, la historiografía pertenece a una de esas funciones intelectuales que se dan por supuesto. Nos parece totalmente indispensable para una comprensión más intensa de la existencia. Los pueblos pertenecientes a la esfera cultural de occidente son discípulos y herederos, a este respecto, tanto de la historiografía griega como de la bíblica. Si prescindimos por una vez de este gran contexto de la historia del espíritu, tenemos que constatar que lo que se entiende en sentido estricto por «sentido histórico», no se ha difundido por otros pueblos y culturas. El sentido histórico es una forma particular del pensamiento casual, empleado además preferentemente en una serie de acontecimientos políticos. Por tanto es un sentido, especialmente agudizado, para la realidad en la que se encuentra un pueblo. Es fácil comprobar que la mayoría de los pueblos de la antigüedad no estaban imbuidos de esta forma de comprensión intensa de la existencia. Para ellos no fue problema su existencia en la historia, es decir, en un transcurso de tiempo irreversible; no estaban en la situación de ver los grandes acontecimientos políticos en su dependencia histórica y no llegaron a encuadrarlos en un gran nexo casual del acontecimiento histórico. Por eso tampoco produjeron una historiografía. Naturalmente que esas culturas redactaron numerosos documentos históricos. Se llevaron diarios de la corte y anales; se redactaron listas de reyes; se escribieron crónicas de una ciudad pero todo eso no es todavía historiografía. Y mucho menos se puede eso decir de los relatos de guerras; inscripciones suntuosas o enumeraciones de las construcciones de un señor.

* Publicado originalmente en Archiv für Kulturgeschichte 32 (1944) 1-42.

> Series sencillas de monarcas o epónimos no son en sí y por sí mismas síntoma de un pensar cronológico, por muy largas e imponentes que sean, sino que únicamente dan testimonio de un orden conservativo y una costumbre, que cuida con esmero la tradición y no está siempre comenzando desde el principio. [1]

A los antiguos egipcios les caracterizaba una incapacidad sorprendente de pensar históricamente en el sentido descrito más arriba. Eminentemente conservadores; eminentemente amigos de escribir; dirigieron sin embargo siempre sus reflexiones sobre el pasado hacia los detalles, con mentalidad de anticuarios, y no les agradó redactar grandes conjuntos [2]. Tampoco las culturas situadas entre los dos grandes ríos, aun cuando la historia fuera tan movida en ese espacio, adquirieron una idea de la historia que fuera esencialmente más allá de los documentos particulares del tipo arriba mencionado. A lo sumo se puede hablar de un intento de redactar con un sentido unitario el curso del acontecimiento histórico por el camino de la ciencia de las listas. Pero frente a la tarea de describir e interpretar la historia del pueblo de un modo unitario, le fallaron las fuerzas [3]. Berosus fue el primero que intentó escribir su historia cuando ya hacía mucho tiempo que los grandes imperios habían desaparecido del escenario de la historia. Esto ocurrió sin embargo bajo el influjo griego. Además, no hubo historiografía, en el sentido exacto de la palabra, porque «la historiografía auténtica, nacida de una época, surge siempre y en todas partes de la vida política, cualquiera que sea su tipo y forma» [4]. De este modo sólo existen dos pueblos que realmente hayan escrito historia en la antigüedad: los griegos, y mucho antes que ellos, los israelitas. La tarea del presente trabajo es describir la historiografía de estos últimos, sólo en su primera fase.

No se puede describir la «aparición» de la historiografía del antiguo Israel. En un determinado momento está ahí, y está ante nosotros en su configuración plena. Pero podemos citar los presupuestos que capacitaron a ese pueblo para tal empresa. En pri-

1. E. Schwartz, *Ges. Schriften* I, 54.
2. Como ejemplo de este pensamiento totalmente carente de sentido histórico puede citarse Herodoto II, 142: los sacerdotes egipcios habían dado a Herodoto una breve panorámica sobre un inmenso período de la historia egipcia. Luego dice: «En ese espacio de tiempo (es decir: 341 generaciones humanas) dijeron que el sol había invertido cuatro veces su curso natural, habiendo salido dos veces desde el punto donde regularmente se pone y ocultándose otras dos, donde nace. Y en ese tiempo no se alteró nada en Egipto, ni de lo que nace sobre la tierra, ni de las que proceden del río, ni de las enfermedades, ni de los fallecimientos».
3. H. Schneider, *Die Kulturleistungen der Menschheit* I, 138 s.
4. E. Schwartz, *o. c.*, 56.

mer lugar habría que mencionar lo que más arriba hemos llamado «sentido histórico»; es decir: aquella capacidad característica de experimentar conscientemente la historia. Vemos una orientación del espíritu, casi exclusiva hacia la referibilidad histórica que tiene todo ser, y por eso podemos con razón hablar de un primado de lo real sobre lo ideal [5]. No se encontrará fácilmente otro pueblo que desde su juventud se haya ocupado tan diligentemente en la cuestión de su propio origen. ¿Qué otro pueblo de la antigüedad se ha ocupado tan cuidadosamente de conocer las migraciones de su propia protohistoria y se ha preocupado de atestiguar con documentos dignos de confianza la época en que se hizo sedentario? [6].

> No hay en verdad ningún otro pueblo, en ninguna parte de la tierra, en el que la tradición, auténticamente histórica, puesta por escrito por los contemporáneos de los hechos, se acerque tanto a los comienzos de su formación como pueblo. [7]

Así pues, el pensamiento histórico ha pertenecido a las formas más elementales de su modo de entender la existencia. Ya en los notables hechos y situaciones, en los que se encontró el antiguo Israel, fue para él una necesidad indeclinable preguntarse cada vez por su origen y su formación. Quizás no podamos demostrar esta afirmación de un modo más convincente que remitiéndonos a un género literario veterotestamentario, de narraciones, que ya había aparecido mucho antes de la historiografía propiamente dicha; a saber: las leyendas etiológicas. Puede uno preguntarse, si se dieron en algún otro pueblo con tal frecuencia y diversidad.

Las leyendas etiológicas pueden surgir allí donde lo maravilloso, lo incongruente haya atraído hacia sí la mirada de los hombres. Intentan señalar la causa, enseñando al lector a mirar hacia el pasado y citando un acontecimiento, desde el que ha de entenderse el punto en cuestión. Las más sencillas, atendiendo a su construcción y a la andadura de sus pensamientos, son las leyendas etiológicas relativas a un lugar. ¿Por qué hay un montón de piedras ante la puerta de la ciudad de la localidad de Ai (Jos 8, 29)? ¿Qué significan las doce piedras de Gilgal (Jos 4, 20 s)? ¿Cómo pudo suceder que una familia cananea permaneciese asentada en Jericó (Jos 6, 25)? ¿Por qué la colina de escombros de

5. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, ²1955, 19.
6. Cf. por ejemplo las listas de Jue 1, 19 s.
7. Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land* I, 42 s.

la antigua Jericó no fue de nuevo poblada (Jos 6, 26)? En estas leyendas, la vinculación que establece la leyenda entre el pasado y la situación presente, todavía es relativamente floja. Mucho más actuales para el presente son por el contrario los datos que manejan por ejemplo las leyendas etiológicas relativas a las tribus, las leyendas etnográficas. En Gén 9, 18-27 se responde a la pregunta de cómo puede suceder que los cananeos cayeran en una servidumbre tan profunda. Fue (así dice la respuesta) consecuencia de su impudicia y degeneración sexual (cf. Lev 18, 24 s). ¿Por qué la tribu de los ismaelitas, emparentada con los israelitas, permaneció siendo un hijo fiero del desierto (Gén 16)? ¿Cómo surgieron los pueblos de Amón y Moab y en qué relación de parentesco se encuentran con respecto a Israel (Gén 19, 30 s)? ¿Cómo se llegó a la separación de Edom (Esaú) e Israel (Jacob), que eran hermanos, y a la primacía de éste último (Gén 27)? Podrán juzgarse como se quieran las respuestas que estas leyendas dan a cada caso; pero lo cierto es que estas narraciones plantean preguntas muy serias a la historia. Por doquier se muestra el empeño de explicar el presente partiendo del pasado, y esta es precisamente *una manifestación expresa del pensamiento histórico* [8]. Queremos mencionar aún un empleo totalmente distinto del método etiológico, para mostrar con qué variedad e intensidad el espíritu israelita ejerció esa forma de entender la existencia: las etiologías protohistóricas. ¿Cómo se explica el cansancio del trabajo del hombre en el campo; la angustia de la mujer en el parto, en un mundo que Dios creó sin discordancia (Gén 3, 16 s)? ¿Por qué la humanidad está dividida en pueblos, que ya no se entienden entre sí (Gén 11, 1 s)? El objeto de la cuestión es en estos casos universal. Los condicionamientos básicos se deducen de un modo etiológico de la existencia humana; y esto se hace (y esto es lo peculiar) en el sentido de una historia, de un camino único, que la humanidad ha recorrido con Dios.

El segundo supuesto que queremos recordar aquí es el don extraordinario de describir narrativamente. Se ha escrito tanto sobre esto, que podemos contentarnos aquí con la sola mención de este hecho. Creemos que la capacidad de describir con extensa sobriedad de medios, hombres y situaciones en su peculiaridad, auténtica, se transformó en prototipo de todo el arte poético oc-

8. Hay que notar sin embargo que en su actual configuración se les ha arrebatado casi siempre a esas narraciones su orientación original etiológica. Al incorporarlas a otros conjuntos teológicos más absorbentes tuvieron que sufrir a menudo una dislocación profunda de su sentido interno.

cidental. El estilo es sencillo, carente de retoricismos, transparente, también, y muy especialmente, de una extrema sencillez en los puntos culminantes. Este modo de describir es el que proporciona al lector aquella impresión de fuerza y de densidad en el contenido.

El tercer supuesto, que queremos mencionar aquí, se sitúa en un plano muy distinto. Se cimenta en la peculiar manera de entender la fe de este pueblo. También aquí mencionaremos solamente lo más general, para no anticiparnos a lo que diremos en párrafos siguientes. Israel estaba acostumbrado desde los tiempos más antiguos a ver en los acontecimientos especiales una actuación inmediata de Dios. Aun acontecimientos de la vida pública y privada, que cualquier otra religión hubiera atribuido al influjo de los demonios o de especiales poderes anónimos, los hombres del antiguo testamento los hicieron derivar de Yahvé. La melancolía que había asaltado a Saúl, era un mal espíritu, enviado por Yahvé (1 Sam 16, 14), y asimismo la peste de Jerusalén fue impuesta por él (2 Sam 24, 1 s). Era tan total la idea de la actividad universal de Dios, que no le quedaba ninguna elección a la fe; era impensable un hueco en ese nexo casual. «Sucede una desgracia en la ciudad, ¿y no lo ha hecho Yahvé»?, pregunta Amós (3, 6) y constriñe a sus oyentes a sacar esa consecuencia extrema (que era desagradable desde un punto de vista religioso ingenuo). Parece obvio que esa idea de la fe tuvo que poner en manos de esos hombres un poderoso principio de orden en la sucesión inextricable de acontecimientos históricos. Más aún: debemos dar un paso más y decir: la capacidad de ver y entender una pura sucesión de acontecimientos aislados como historia, se lo debe el antiguo Israel al carácter peculiar de su fe en Dios. Será provechoso mantener ante los ojos desde un principio esa fundamentación religiosa del pensamiento histórico veterotestamentario, para formarse una idea clara sobre su diversidad absoluta, por ejemplo, con respecto a la historia griega. Los israelitas llegaron a tener un pensamiento histórico y luego una historiografía, partiendo de su fe en el poder de Dios sobre la historia. Para ellos, «historia» es algo organizado por Dios. Con sus promesas Dios encauza el movimiento. Según su voluntad le pone una meta y él vigila... Toda la historia se explica por Dios y acontece para Dios» [9]. Ya estamos viendo lo siguiente: entramos en un modo de pensar histórico peculiarísimo, ya que el punto decisivo del

9. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 77 ([3]1953, 78).

acontecimiento no está en los escenarios terrenos en ningún modo; ni pueblos, ni reyes, ni héroes famosos son los auténticos protagonistas; y por ello, en último término, tampoco son el objeto de la descripción. Y sin embargo, todos estos sucesos inmanentes se siguen con un interés que hace retener el aliento y con una máxima participación interna, precisamente porque son el campo de la actividad divina. Ciertamente Herodoto conoce también «poderes metafísicos, que mediante un variado aparato de signos, profecías y sueños actúan en el mundo de los acontecimientos terrenales» [10]. Sin embargo se muestra sólo de vez en cuando; sin sacar consecuencias radicales y sin conexión interna. El objeto de esta historiografía es, antes y después, por decirlo así, humano: la lucha entre helenos y bárbaros. Herodoto quiere, como dice en su proemio, poner todo de su parte para que la gloria de las hazañas no sea relegada al olvido. Tucídides es naturalmente mucho más ilustrado que Herodoto; respecto a la actuación de los dioses da muestras de un «helado escepticismo» [11]. De este punto resulta una diferencia que, vista desde nuestra posición, carece de importancia. Tanto en Herodoto como en Tucídides, el objeto exclusivo de la historia escrita es el hombre inmanente a esa misma historia.

I. LAS LEYENDAS HEROICAS

Antes de considerar la historiografía del antiguo Israel, dirijamos nuestra mirada a un tipo de tradición que, ciertamente, está muy vincuada a la historia, sin ser ella misma historiografía propiamente dicha; nos referimos a las leyendas de los héroes. Mediante este breve enfrentamiento se puede perfeccionar nuestro juicio sobre lo esencial y lo auténticamente peculiar de la historiografía.

De todos los tipos de leyendas del antiguo Israel (leyendas relativas a un lugar; leyendas cúlticas; etimológicas; tribales...) no cabe duda que las leyendas heroicas están más inmediatamente unidas a la historia. No nos dan noticia de figuras de la oscura protohistoria, como las leyendas de los patriarcas en el Génesis; sus héroes están ya bajo la clara luz de la historia. Ni su historicidad ni el lugar en que aparecieron, ni los conflictos políticos en

10. Regenbogen, *Thukydides als politischer Denker*, 1933, 17.
11. *Ibid.*, 21 s.

los que se vieron envueltos, pueden inducir a duda. Encontramos leyendas de héroes en el libro de Josué, en el libro de los jueces, sobre todo, y aisladamente también en el primer libro de Samuel. Queremos considerar, a modo de ejemplo, el complejo de tradiciones referentes a Gedeón, sin entrar en particularidades del análisis.

La tradición referente a Gedeón muestra en su totalidad una imagen bastante acabada. Comienza con la llamada; a continuación muestra en primer lugar la prueba del carisma recibido por Gedeón en un hecho de fuerza secreto; después se narra su gran hazaña, la victoria sobre los madianitas, con todo detalle. A modo de conclusión se cuenta cómo, después de su victoria, Gedeón sucumbió a la tentación del culto a los ídolos. Es esta una conclusión impresionante; el hombre que tan brillantemente había comenzado su carrera, se hundió pronto en lo profundo del pecado, hundiéndose así también él, después de haber perdido su carisma, al final en la oscuridad del anonimato histórico. Y sin embargo esta narración es algo muy distinto a historiografía; es un conglomerado de diversas leyendas. El párrafo de la vocación (Jue 6, 11-24) fue en otro tiempo una leyenda etiológica cúltica. Contiene todos los elementos que pertenecen a esa especie de leyendas: aparición de la divinidad; primer sacrificio, ofrecido en el lugar en otro tiempo profano; erección de un altar y finalmente la advertencia de que ese altar se ha mantenido «hasta hoy». La narración era un típico ἱερὸς λόγος; su objeto era establecer sobre base firme la legitimidad de un lugar de culto, explicando cómo se llegó hasta la erección y fundación del santuario. Con esto se acaba lo que pretende la leyenda. Mas, ¿qué tiene que ver esa referencia al altar o a la ofrenda, cuidadosamente descrita, con la vocación de Gedeón para realizar sus hazañas liberatorias? Vemos que en este punto se ha dado vuelta violentamente al sentido de la antigua leyenda y ha sido dirigido a una meta completamente nueva. No sabemos si la figura de Gedeón estaba ya arraigada en la antigua leyenda cúltica; es más fácil suponer que el destinatario de la revelación en la versión más antigua todavía no se llamaba Gedeón. Sea como sea, nos encontramos ante el hecho que en este caso el material de una leyenda cúltica de tipo etiológico fue transformada posteriormente en leyenda heroica. El interés original, a saber, la legitimación, ha sido rechazado a un segundo plano y ha sido superado por la vocación de Gedeón como líder carismático. En esta versión, naturalmente, la narración va más allá de sí misma; de este modo no existía para sí, ya que no estaba cerrada, sino que estaba exigiendo se narraran los hechos del

que había sido llamado... Esta suposición, o sea, que la leyenda de la vocación en su forma actual fuera orientada hacia la leyenda de las hazañas de Gedeón, indica que no es muy antigua. El que la transformó en una leyenda heroica tenía ya ante sí la auténtica leyenda heroica (7, 1-8, 21). Esto correspondería a la hipótesis, que también nosotros mantenemos en otras partes, de que la vocación suele pertenecer a las partes más recientes de las leyendas relativas a los héroes. [12]

En la narración que viene a continuación referente a la abolición del culto de Baal en Ofra (6, 25-32) se trata también de una antigua leyenda cúltica, que trataría de explicar, cómo y desde cuándo, en ese santuario, el culto de Yahvé desplazó al de Baal [13]. Desde el punto de vista de la historia de los materiales, se complica la narración por haber sido intercalado un motivo del tipo de leyenda etimológica (disputa Jerubbaal-Baal). Todo es muy distinto en la gran pieza central de la tradición de Gedeón: el relato de su victoria contra los madianitas (7, 1-8, 3). Gedeón sorprende con un pequeño ejército el campamento de los beduinos que habían penetrado en el suelo patrio; al perseguirlos son ejecutados los jefes madianitas. Ahora bien: esto es una leyenda heroica típica, y nunca fue otra cosa. El objeto de la leyenda es Gedeón y sus hazañas. Y con todo, esta comprobación tiene una limitación de nuevo; la proeza había sido ordenada por Yahvé, y había sido ejecutada en virtud del espíritu, que había venido sobre Gedeón. La auténtica iniciativa no fue de los hombres, sino de Yahvé, y la capacidad de realizar esa proeza no fue humana, sino un carisma. Así pues, Gedeón es considerado como un líder carismático; fue una herramienta en la mano de Yahvé. Podría ser que el párrafo relativo a la exclusión de los que no servían (7, 2-8), todavía no perteneciera al asunto de la leyenda en su versión más antigua. Ahora refuerza el carácter maravilloso del acontecimiento: Dios no tiene necesidad de un gran ejército, sino solamente de un puñado de hombres que se dejen utilizar por él. También en su punto culminante la leyenda hace destacar esta aspiración: en el fondo ha actuado Yahvé solo. Los hombres rodean el campamento; hacen oscilar las antorchas, rompen sus cántaros y tocan las trompetas, pero todos permanecen en su sitio. Lo que produjo la aniquilación de los enemigos fue el «terror de Dios» [14], un pánico en el que los mismos enemigos se mataron entre sí. Así, en su

12. H. Gressmann, *Die Schriften des AT* I/2 ([2]1922, 203).
13. Así dice H. Gressmann, *o. c.*, 204.
14. Cf. Ex 23, 27; Is 2, 10; 2 Crón 20.

punto cuminante, demuestra el relato, que allí donde interviene Dios, actuando y salvando, no hay ningún tipo de sinergismo humano. Este rasgo es suficientemente significativo. La leyenda describe la figura del héroe con toda simpatía; no puede decirse que el interés por Dios hubiera conducido a describir su herramienta terrena sólo a modo de una sombra. Al contrario, la descripción está llena de detalles plásticos. El lector sigue en tensión los acontecimientos; pero en el punto culminante, de modo imprevisto, se le arrebata al héroe la hazaña de las manos. Dios solo ha actuado; la salvación viene totalmente de él. Tendremos que comprobar más tarde en la historiografía, que no actúa de este modo. En el punto culminante del acontecimiento no presenta un milagro sensacional, que se sumerja como en un vacío libre de toda actividad humana. Sin embargo sí volveremos a encontrar esa duplicidad, ese interés por una parte en el acontecimiento inmanente y los realizadores de tal acontecimiento, y por otra, en Dios y su actuación.

¿En qué relación se hallan las leyendas con la historia? Cuanto menos puede desconocerse el carácter legendario de la narración, se tiene sin embargo la impresión inmediata de que la narración está muy al corriente del suceso histórico. Nadie puede considerar los acontecimientos, en su totalidad, como inventados. «No cabe la menor duda sobre el hecho de que Gedeón venció a los madianitas» [15]. Pero aun acerca de los detalles la leyenda se muestra bien enterada. Difícilmente podrían inventarse los nombres de lugares de 7, 1. 22 ; conoce muy bien también el reducido número de los luchadores, que tomaron parte en aquella empresa. Se trataba solamente de una leva, realizada en un solo lugar. Esto no lo quiere reconocer la leyenda tampoco; quisiera ampliar la significación del suceso, y en su última versión se representa como si Gedeón hubiese tenido tras sí a todo el ejército de Israel (32.000 hombres) antes de desechar a los ineptos. Al final sí se ha apartado de la realidad histórica al jugar con los motivos etimológicos (lagar del lobo-roca de los cuervos).

Si seguimos adelante en nuestro análisis del complejo de relatos de Gedeón, tropezamos ahora con el relato de la persecución de los beduinos fugitivos hasta Transjordania (8, 4-21). El relato se presenta como continuación inmediata del precedente, pero es efecto de una compilación literaria. No puede tratarse del mismo suceso; los nombres de los enemigos son distintos, también es

15. H. Gressmann, *o. c.*, 208.

distinto el motivo para perseguirlos (venganza). Por su esencia, este relato es también una leyenda histórica con buen fondo histórico; desgraciadamente sólo conservamos su segunda parte.

Es muy difícil juzgar sobre la conclusión de las historias referentes a Gedeón (8, 22-28), desde el punto de vista de los materiales componentes; cuando rechaza la dignidad real que le ofrecen y fabrica un *efod* (un revestimiento a modo de ropaje para un ídolo). En esto último podría hallarse un resto de antiguas leyendas cúlticas (¿de dónde vino el *efod* que hay en Ofra?); el pasaje sobre el rechazo fundamental de la dignidad real está elaborado bajo una fuerte reflexión teológica y ha de considerarse, al menos en su configuración actual, como reciente.

Resumamos nuestras apreciaciones. La tradición referente a Gedeón no es un conjunto narrativo que se va desarrollando, sino que consta de un número de narraciones aisladas, colocadas posteriormente en serie, de tipos muy distintos. Unas había que tomarlas como leyendas cúlticas etiológicas. Aportan poco a la comprensión de la historia de Gedeón, ya que no están especialmente interesadas en los acontecimientos del tiempo de Gedeón, sino en cosas referentes al culto. Les falta la referencia a los grandes acontecimientos de la vida de las tribus, es decir: a la historia política. La situación es totalmente distinta en las narraciones que se llaman leyendas heroicas. La relación con la realidad histórica es en este caso inmediata, ya que el objeto de la narración es un acontecimiento político, que ya está bajo la luz de la historia. Por lo que se refiere a la totalidad, y también a muchos detalles, este tipo de leyendas se muestra muy bien enterada de la realidad histórica. Sin embargo puede preguntarse con razón si el llamarlas «leyendas heroicas» se ajusta a sus características más propias. El objeto de su glorificación no es propiamente el «héroe», como hemos visto. Gedeón es solamente llamado a ser herramienta de Dios y ha sido dotado con el don carismático del liderazgo. Así pues es glorificada la maravillosa actuación de Dios en la historia. En general todas las leyendas heroicas del antiguo testamento son de este tipo. Podríamos haber escogido del mismo modo otros ejemplos del libro de los jueces. Siempre se trata de unidades narrativas aisladas, y en otro tiempo independientes. Si ahora aparecen en grandes contextos, se debe a un trabajo posterior de composición; por tanto deben explicarse literariamente y no desde la vista panorámica de un gran cuadro histórico. Por más que esas leyendas den cuenta de todo tipo de noticias históricas dignas de confianza; por más que se alejen, más y más, de las leyendas pro-

piamente dichas y se acerquen al género literario de la «narración histórica», no podemos bajo ningún concepto tomarlas como historiografía.

II. LA HISTORIA DE LA SUCESION AL TRONO DE DAVID

Ahora podemos dedicarnos al cuadro narrativo que podemos calificar como la forma más antigua de historiografía del antiguo Israel: la historia de la sucesión al trono de David. Hoy día están relativamente claros los aspectos puramente literarios, especialmente la cuestión relativa a sus distintas partes. Sin duda que la conclusión es 1 Re 2, ejecución del «testamento» de David. Con menor unanimidad se ha determinado el comienzo; sin embargo el penetrante análisis de Rost [16] ha proporcionado la prueba, casi segura, de que ya no hay que buscar el comienzo en 2 Sam 13, sino que engrana con el final de la llamada narración del arca [17]. Esta narración del arca fue originalmente un cuadro narrativo independiente y cerrado en sí mismo, que daba cuenta de las incidencias del famoso santuario-procesional en su camino desde Silo (el antiguo lugar de culto de la anfictionía yahvista) hasta Jerusalén, la nueva ciudad real. Este extenso relato es, por su esencia, una leyenda cúltica, cuya intención era demostrar que desde entonces Jerusalén era también un lugar legítimo de culto para Israel. Su culminación, conforme a eso, se halla en la conclusión, al describir la conducción solemne del arca a Jerusalén. Bajo el sonido de las trompetas, con presentación de muchas ofrendas y acompañada de danzas cúlticas, el santuario es llevado hasta la tienda preparada para ello. La narración podría terminar con ese gran cuadro, pero, cosa notable, la sigue una escena de la vida privada de David (2 Sam 6, 16. 20 s). Llena de desagrado, Mikal ha visto desde la ventana la danza de su real esposo y le cubre de reproches cuando aquél vuelve al palacio. David defiende su conducta, y el narrador termina esta pequeña escena con la frase de que Mikal permaneció hasta la muerte sin hijos. Se ha preguntado, y con razón, qué podría significar esa escena dentro de las aspiraciones sagradas y públicas de una leyenda cúltica, de la cual además es la conclusión. ¿Cómo hay que entender este apéndice

16 L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926.

17. La narración del arca está dividida ahora en trozos separados; a ella pertenecen 1 Sam 4; 5; 6 7, 1 y 2 Sam 6, 1-20 a.

biográfico? No es, como ha demostrado Rost, un apéndice carente de importancia, sino más bien el punto de partida y el trampolín de nuestro historiador. Esterilidad de la reina llamada a la maternidad: de este modo se introduce el tema con tono negativo. Es un comienzo que preludia oscuridad. Pero la tensión del lector se eleva con el pasaje que se une inmediatamente ahora a aquella escena, que hace un momento relatábamos. Se trata de la profecía de Natán (2 Sam 7). Natán transmite al rey un oráculo, una promesa divina sobre la duración absoluta de su trono y su dinastía [18]. Esta segunda parte del comienzo despierta grandes esperanzas; así con su profecía de la duración eterna de ese trono, confirmado por Dios, penetra en el ámbito del milagro. Este comienzo de la obra narrativa que ahora se incorpora al relato es muy peculiar. Resulta dura, como una disonancia, la yuxtaposición de la posibilidad humana malograda (esterilidad de Mikal) y la gran promesa divina. Ningún lector puede imaginarse cómo va a terminar todo esto. Solamente puede suponerse que en los acontecimientos siguientes Dios pondrá en juego su mano de modo maravilloso. Pero no dejará de ser provechoso el recordar brevemente este cuadro narrativo y explicar algunas cosas al respecto.

2 Sam 9, 1-13. David inicia averiguaciones en busca de algún superviviente de la casa de Saúl. Pero solamente queda un hijo de Jonatán, el impedido Meribbaal. David le trae a él y a un antiguo siervo de Saúl a su corte y le asigna un puesto en la mesa real entre los príncipes. Igualmente se compromete David con un antiguo fiel siervo de Saúl, Ciba, que entretanto se había transformado, con su casa, en siervo de Meribbaal. Sin duda fueron consideraciones predominantemente políticas las que insinuaron ese gesto generoso a David. Un descendiente desconocido de su predecesor real, podría fácilmente haberle resultado peligroso... Pero así, desde ese lado, no habría nada que temer. Por lo demás, este trozo tiene para la totalidad del relato más bien el significado de una presentación, pues los dos personajes aquí introducidos serán nombrados todavía dos veces más adelante.

2 Sam 10 nos introduce en el campo de la gran política. Con Amón subió al trono un nuevo rey; la legación, que debía felicitarlo en nombre de David, fue tomada a mala parte, y comenzó

18. El análisis literario de 2 Sam 7 es muy difícil. Con todo, hay dos cosas claras: 1.ª, el párrafo fue en otro tiempo una narración independiente y fue ya encontrado por nuestro historiador e incorporado al comienzo de su obra; 2.ª, naturalmente el párrafo no estaba en su forma actual, tan elaborada, sino en un estrato más antiguo, cuyos restos quizás podamos descubrir en los versículos 11b y 16: L. Rost, *o. c.*, 47 s.

la guerra entre ambos pueblos. En la primera batalla, Joab, lugarteniente de David, pudo vencer a los amonitas y sus aliados. Después los enemigos consiguieron reunirse de nuevo y presentarse con nuevos refuerzos, pero David, que había salido al frente de todo el ejército israelita, pudo vencer una vez más a los ejércitos aliados. Los amonitas se retiraron a su capital, difícilmente expugnable, y esperaron a su contrario. Aquí se interrumpe la narración de los acontecimientos bélicos, y el lector es llevado repentinamente a Jerusalén e introducido en la vida privada más íntima del monarca. En seguida veremos qué sentido tiene esta interrupción.

2 Sam 11. Mientras Joab establece el cerco de asedio alrededor de Rabat, de los amonitas, David permanece en Jerusalén. Un día, había salido de su pabellón después del calor del mediodía, y desde la azotea de su casa vió bañarse a una mujer en el patio de una de las casas vecinas. «La mujer era de una belleza portentosa». Es Betsabé, mujer de Urías, el hetita, que en esa ocasión estaba en el campo de batalla. David hace que la traigan a palacio y se acuesta con ella. Betsabé vuelve luego a su casa. Entonces el narrador traza un sombrío cuadro de las maquinaciones del monarca, que quiere encubrir lo sucedido, pero fracasan en primer lugar ante la noble actitud y luego también ante el recelo de Urías. Después que han fracasado todos los intentos de reunir a Urías con Betsabé, David cambia su plan. Quiere traer a Betsabé consigo; para alcanzarlo no retrocede ante el asesinato. Urías, a una señal del rey que Joab ha comprendido rápidamente, muere como casualmente en un combate, y después de pasado el tiempo de duelo David se lleva a Betsabé. Ella le da un hijo. Pero a Dios «le había desagradado el hecho que David había cometido». De todos es conocido el modo en que Natán muestra su pecado al rey. De los tres oráculos de amenaza (7b-10, 11-12, 14) probablemente sólo el último es original; Dios perdonará a David su pecado, pero el niño morirá. En las escenas que siguen el narrador muestra una imagen impresionante de la independencia interior de David frente a las concepciones de su mundo ambiental. Mientras vive el niño, David permanece en oración y ayuno tirado en el suelo. Nadie se atreve a comunicarle la muerte. Pero cuando él ve a los cortesanos que susurran entre sí, se da cuenta de que el niño ha muerto. Se levanta, se baña y se unge, se quita sus vestidos de duelo y se hace servir viandas. Este modo de obrar sobrepasa la capacidad de comprensión de los cortesanos. Ante sus preguntas llenas de reproche intenta explicarse David:

Cuando el niño vivía todavía, yo ayunaba y lloraba, porque pensaba: ¿quién sabe?, quizás Yahvé tenga piedad de mí, y el niño siga viviendo. Pero ahora ha muerto, ¿para qué he de ayunar? ¿puedo hacer que vuelva a mí? Yo soy el que irá hacia él, pero él no volverá a mí (2 Sam 12, 22-23).

Es la resignación extrema frente al carácter irrevocable de la muerte. David no se ha consolado tan rápidamente como piensan los cortesanos; al contrario, sus palabras respiran una honda tristeza. Pero ante la irreparabilidad de la pérdida, David es forzado a un último realismo ante la muerte. Ya no levantará más su mano en su gesto de lamentación, sino que vuelve a la vida, silencioso, en plena desesperanza. Debemos pensar además que para David la muerte cumplida del niño era al mismo tiempo una prenda del perdón de su pecado [19]. Después de este intermedio doméstico el narrador nos lleva de nuevo al escenario de la guerra contra los amonitas y nos permite presenciar la última fase del asedio, la toma de la capital.

Debemos detenernos aquí un momento. La historia de Betsabé ha encontrado siempre la admiración del exegeta. Da prueba de un arte descriptivo meditado. El narrador conserva en todo momento una honestidad y una reserva benigna; «desempeña su delicada tarea con dignidad» [20]. La historia del adulterio de David está indisolublemente unida con la narración de la guerra de los amonitas. Este relato de la guerra de los amonitas (2 Sam 10, 6-11, 1; 12, 26-31) no procede, como últimamente ha vuelto a demostrar Rost, de la pluma de nuestro historiador, sino que es un relato de campaña del archivo real, al que el escritor ha incorporado su capacidad descriptiva [21]. Para poder ser unido a la historia de David, tuvo que ser dividido en dos partes, y en el hueco fue metida la historia de Betsabé, que, según ello, nunca existió independientemente de su actual marco. Temáticamente esta historia es por ello de gran importancia, pues en ella son introducidos en el relato la madre del sucesor al trono y el sucesor mismo. Todo lector conocía ciertamente a Betsabé como madre de Salomón. Pero, ¡después de cuántas complicaciones y conflictos pu-

19. L. Rost, *o. c.*, 98.
20. W. Caspari, *Die Samuelisbücher*, 524. «La técnica del narrador es francamente brillante. Sabe mantener sin aliento al lector, tanto en la primera parte como en la segunda. Cosas escabrosas se transcriben tan delicadamente, que nadie puede escandalizarse; que, incluso, a veces, apenas se notan. La suavidad con que se deslizan en la oscuridad los pensamientos maléficos, está dibujada de modo inimitable en la carta de Urías y en el anuncio de Joab»: H. Gressmann, *o. c.*, 155.
21. L. Rost, *o. c.*, 79.

do subir al trono de su padre su segundo hijo, del que por lo demás ya aquí se dice significativamente que Yahvé le amaba (12, 24)!

Aparentemente sin ninguna conexión temática, comienza en el capítulo 13 la serie de acontecimientos que, sin pausa, conducirán hasta las mayores complicaciones políticas. El impulso para estos movimientos, que tan profundamente debían sacudir la vida pública toda, surgió de un asunto totalmente privado, de la pasión del príncipe Amón por su hermanastra Tamar. Amón se aflige de tal modo, que finalmente llama la atención de los que están a su alrededor. Entonces, una de esas figuras que existen en las cortes para nada bueno, le da el consejo de fingirse enfermo y hacer que le cuide la princesa; todo lo demás lo conseguiría por sí mismo. Amón sigue el consejo y pronto alcanza su meta. Son hermosas las palabras, llenas de orgullo inconsciente, con las que Tamar apercibe de su deber al apasionado: «¡No, hermano mío, así no se hace en Israel!».

Pero su apetito le ha quitado la libertad, y Amón violenta a la princesa. «Entonces se apoderó de Amón una profundísima aversión contra ella, de tal manera que la aversión contra ella fue mayor que el amor que la había tenido». La avergonzada Tamar marchó a la casa de su hermano Absalón quien la indica que él tomará el asunto en sus manos. David se encolerizó mucho por este suceso, pero no hizo nada contra Amón «ya que le tenía amor, pues era su primogénito». Aquí vemos aparecer otra vez repentinamente el tema. En efecto, Amón era el primogénito de David, es decir: el sucesor más próximo al trono. Por consiguiente el asunto no era puramente privado, sino que tenía un significado político, y observamos con creciente tensión la calamidad que se cierne sobre la casa de David.

Pasaron dos años en los cuales Absalón no se hizo señalar. Vemos aquí algo de su frío carácter calculador, que era un rasgo predominante de su naturaleza. Absalón prepara, fuera del país, una fiesta con motivo del esquileo de los ganados, y aquí, después que el vino ha surtido sus efectos, Absalón hace matar a su hermano Amón. Para la ambición de Absalón, la deshonra de Tamar era solamente un pretexto para quitar al heredero del trono de su camino, pues ahora ya era Absalón príncipe heredero. Está muy bien descrito cómo primeramente llega a la corte el rumor de que Absalón había matado a todos los príncipes. A pesar de todo, el asunto era por sí mismo bastante malo. Pero una vez más, David no es señor en su propia casa. No hace nada contra Absalón, que entretanto había huido a Gesur. En esta confusa situación siguen

en suspenso las cosas durante otros tres años. Entonces el tiempo hace su obra; el rey piensa con más benevolencia en Absalón, y Joab considera el momento favorable para un ensayo de aproximación. Envía una «sabia mujer» de Tecoa, con un caso jurídico fingido delante del rey: la mujer tiene dos hijos, habiendo matado uno de ellos al otro. Ahora la familia pide la muerte del primero. Mas de obrar así, la familia quedaría extinguida en la rama masculina. La sentencia de David dice así: la ley de la venganza debe preterirse en este caso especial. Pero con ello ha pronunciado también un juicio sobre el caso de Absalón. Este intermezzo de la mujer que presenta su ruego (14, 1-24) es una vez más una pieza psicológica magistral. El final está particularmente logrado. El rey se da cuenta de la comedia que se ha representado ante él, pero ya en el momento en el que no puede poner en peligro el resultado de toda la maniobra. Ni siquera el hecho de ser descubierta pone dique a la elocuencia de la pícara parlanchina. La da ocasión para hacer una desvergonzada lisonja: «Tú eres verdaderamente listo como un ángel de Dios». «Estos versículos ofrecen una preciosa imagen de palabrería e insistencia femeninas, y de la longanimidad real» [22]. Joab había especulado con la debilidad de David con respecto a sus hijos y por ello había apreciado rectamente a su real señor. Absalón puede volver a Jerusalén; con todo, durante dos años no será recibido por el rey. En este momento es el mismo Absalón el que fuerza un final para esta confusa situación. Ve naturalmente la insuficiencia absoluta de las medidas con que se ha unido ya el rey y por ello cuenta con su radical activación. Después se le concede audiencia al príncipe en la corte, presta juramento de fidelidad al rey, y éste le besa. El lector respira. Por fin (han pasado siete años) parece que se olvida el enojoso asunto. Y precisamente es este el momento en el que la trama se dispone para el conflicto mortal.

Absalón ha vuelto del exilio totalmente cambiado; tiene planes de altos vuelos, y los sigue, consiguiendo en primer lugar dignidades en la vida pública e intentando por todos los medios conseguir popularidad ante el pueblo. Durante cuatro años se dedica a esta labor de captación del pueblo. El reunir a los conjurados y con ello el comienzo de la revolución los traslada Absalón a Hebrón. Con el pretexto de tener que cumplir un voto había conseguido que su padre le diera permiso para marchar. Inmediatamente antes del rompimiento de las hostilidades, David, que no

22. K. Budde, *Die Bücher Samuel*, 265.

tenía ninguna sospecha, recibe noticia del golpe de estado. Su situación en Jerusalén es demasiado desfavorable para esperar aquí el ataque de los que se habían levantado; se había demostrado que en la capital el número de aquellos en los que realmente se podía confiar era demasiado pequeño. Por eso se pone en marcha rápidamente con los que le han permanecido fieles, a fin de ganar tiempo para reunir un ejército. La descripción de ese abandono de la capital junto con los distintos e importantes encuentros del rey (2 Sam 15, 13 s) es, una vez más, una de las partes más brillantes de nuestro narrador. Precisamente esas conversaciones tan distintas son un medio excelente para describir desde todos los puntos de vista la nueva situación. «El narrador desarrolla con maestría... haciendo que se refleje en diversos espejos, la situación y la personalidad de David» [23]. El primer encuentro del fugitivo con Ittaí, que era de origen filisteo, pone de relieve un eficaz contraste; la fidelidad del extranjero destaca, hermosa y consoladoramente, contra la oscuridad de la traición del hijo. La adición de 600 guerreros significa naturalmente para David un refuerzo muy deseado. Acababa de salir el rey, cuando encuentra, mientras el pueblo iba desfilando ante él, a los sacerdotes con el arca. Pero el rey no quiere tenerla ahora con él. Probablemente no quiere mezclarla en esta disputa de política interna, ya que solía salir sólo en caso de «guerra santa». Además, se unen a estas consideraciones religiosas otras de tipo político: de este modo David mantiene una postura en Jerusalén, a la que puede referirse, llegado el caso: la salida del rey no es en ningún modo para hacer una guerra, sino que describe como una procesión rogativa extraordinaria, como una procesión de penitencia. [24]

> David subió llorando el monte de los Olivos, con la cabeza cubierta y descalzo, y todo el pueblo que estaba con él, subió llorando y con la cabeza cubierta. Entonces se advirtió a David: Ajitofel está también entre los conjurados de Absalón. Entonces habló David: ¡Ah, Yahvé!, ¡confunde los consejos de Ajitofel! (v. 30-31).

El paso del consejero acreditado a los levantados es un duro golpe para David [25]. Su autoridad y su inteligente y conocido don de consejo podían impedir que Absalón cometiera muchas precipitaciones, que hubieran favorecido a David. Pero David no puede

23. *Ibid.*, 272.
24. Así dice, por razón, H. Gressmann, *o. c.*, 177; Caspari, *o. c.*, 579.
25. Por lo demás, Ajitofel era un abuelo de Betsabé. 2 Sam 11, 3; 23, 34.

abandonarse a la consternación que le produce ese cambio desfavorable. Un nuevo encuentro solicita su capacidad de reflexión como hombre de estado.

> Pero cuando David llegó a la cumbre de la montaña, donde se acostumbra orar a Dios, le salió al encuentro el arquita Huschai, con el vestido desgarrado y polvo sobre la cabeza (v. 32).

David no toma consigo a Huschai, que le era totalmente adicto, sino que le envía como espía a la Jerusalén de Absalón, y le deja manos libres para trabajar del modo apropiado contra Ajitofel. Más tarde volveremos sobre esta escena. A continuación el rey encuentra a Ciba, que trayendo ricos presentes a David, quiere alcanzar su favor. Cuando informa que su señor, el impedido Meribbaal, hijo de Jonatán, está con Absalón, porque aspira al trono de Israel. Ciba recibe del rey todas las propiedades de aquél. El último de los encuentros descritos es el más humillante para David. Simei, un benjaminita de la casa de Saúl, sigue la marcha del rey entre continuas imprecaciones y apasionadas maldiciones. Ahora había llegado el tiempo en que los delitos de sangre de David contra la casa de Saúl serán castigados. David no permite que los suyos le defiendan; quiere soportar los ultrajes como una humillación enviada por Dios. Finalmente la comitiva llega agotada al Jordán, y por fin puede hacer alto.

El narrador aprovecha esta pausa en los acontecimientos para darnos a conocer los sucesos de Jerusalén. Absalón había tomado posesión de la ciudad y deliberaba con su gente sobre las medidas a tomar inmediatamente. Nos encontramos de nuevo con Huschai, que ha sabido ganarse la confianza de Absalón. Primeramente, Absalón, siguiendo el consejo de Ajitofel, toma posesión del harén de su padre, acción demostrativa que debe dar al pueblo confianza en Absalón; de este modo se ve que Absalón no piensa ya en una reconciliación, sino que ha roto definitivamente con su padre[26]. Después se sigue el auténtico consejo de guerra, en el que se enfrentan duramente las proposiciones de Ajitofel y Huschai. También aquí todo lo que se dice está muy bien puntualizado. Son ejemplos de una elevada cultura retórica y sin duda, bocado exquisito para los lectores antiguos. Ajitofel aconseja perseguir el encuentro inmediatamente, en tanto que el rey está

26. El antiguo Egipto conocía ya ese procedimiento. «Parece ser que una de las primeras acciones del rey era apoderarse del harén de su predecesor, para tener en su mano a las mujeres reales»: Wiedemann, *Das alte Ägypten*, 60.

todavía fatigado y no ha consolidado su ejército. Su intención era terminar el asunto con el menor derramamiento posible de sangre, a fin de ganar al pueblo para Absalón sin gran empleo de la violencia, lo que ilustra finalmente con la imagen de la conducción a casa de una novia que sólo ofrece una débil resistencia.

Con especial cuidado ha tratado el narrador el discurso de Huschai; consta de dos partes, la refutación de Ajitofel (v. 8-10) y su contrapropuesta positiva (vv. 11-13). Lo peligroso en ella es que lo verdadero y lo falso andan revueltos. Tiene una gran ventaja a los ojos del oyente, que aprovecha inteligentemente: Huschai era el último que había visto a David. Exagera mucho más que Ajitofel, más reservado, y lo que finalmente propone no se ajusta, como era de imaginar, a la verdadera situación. Describe al rey «lleno de rabia salvaje», «como una osa a la que le han robado los cachorros». No se le puede permitir que tenga ventaja desde le principio en la lucha. No, primero hay que levantar contra él a todo el ejército «desde Dan a Beerseba», entonces podrá caerse sobre él «como el rocío cae sobre el suelo»; y si buscara hacerse fuerte en una ciudad, entonces «se arrastraría a esa ciudad con cuerdas hasta el valle, hasta que no se pudiera encontrar ni una sola piedra de ella». Esta grandilocuencia entusiasma a los hombres de Absalón; se deciden por el consejo de Huschai y rechazan el de Ajitofel. Huschai hace que los sacerdotes informen al rey sobre el consejo de guerra. Ajitofel, que ya desde entonces veía que no se podía salvar la causa de Absalón, se ahorca.

2 Sam 17, 24 s. Entretanto David había aprovechado muy bien el plazo que Huschai le había conseguido; se había retirado al otro lado del Jordán, allí se había aprovisionado y luego había podido disponer a sus combatientes en tres grupos de ejército. Joab mantiene alejado al rey de la batalla, ahora inevitable, para que su amor a los hijos no vuelva a poner en peligro la seguridad del estado. El rey había recomendado encarecidamente a los tres lugartenientes tratar benignamente al príncipe heredero. Después se trabó el combate, que se desarrolló de modo catastrófico para los insurgentes a causa de lo desfavorable del terreno. En la huida Absalón quedó prendido por su cabellera de las ramas de un árbol, de manera que pudo ser alanceado, sin poder defenderse, por Joab. Entonces las gentes de David cesan en la persecución; ha terminado la guerra. Todos los ojos se dirigen ahora al rey. ¿Cómo tomará la terrible noticia? El narrador intensifica la tensión, detallando minuciosamente cómo el joven e incauto Aquimaz arde en deseos de llevar al rey el mensaje de la victoria. Pero Joab

conoce mejor a su rey; el mensaje no deja de ser peligroso, por eso da órdenes a un etíope. Después somos conducidos a Mahanaim, cuartel general del rey, y aquí se va retardando más todavía la marcha de la narración. El vigía de la puerta ve a los mensajeros (Aquimaz se puso secretamente en camino) venir y saca la conclusión de que se trata de un mensaje feliz; el rey espera con desasosiego, abajo, dentro de la torre. Sin aliento llegan los dos casi al mismo tiempo y anuncian la victoria; pero David pregunta sólo por Absalón y se entera de la terrible noticia.

> Entonces el rey se estremeció, y subió a la cámara superior de la torre y lloró; sollozando clamaba: ¡oh hijo mío!, ¡oh Absalón!, ¡hijo mío!, ¡hijo mío!, ¡oh Absalón!, ¡ojalá hubiera muerto yo en tu lugar!, ¡oh Absalón!, ¡hijo mío!, ¡hijo mío! (19, 1).

David está totalmente fuera de sí en su dolor, y la consternación se apodera también de todo el ejército, entrando en la ciudad sólo furtivamente, «como entra a hurtadillas un ejército que se ha cubierto de vergüenza». Sólo las enérgicas palabras de Joab mueven al rey a presentarse ante el pueblo. Pero aun después de sofocar la insurrección quedan por solucionar muchos puntos de tensión. El más rápido en llegar fue el desencanto con relación a los israelitas del norte. La situación era más difícil en Judá, donde se necesitaba una cierta presión y un gesto de reconciliación del rey, antes de que pudiera iniciarse la vuelta. El relato de la vuelta del rey (2 Sam 19, 16 s) ha sido construido por el narrador como una artística pieza totalmente opuesta a la descripción que hizo de la humillante salida (15, 13 s). En parte son los mismos hombres los que salen ahora otra vez al encuentro de David; pero la situación es ahora muy distinta, y por todas partes resplandece a plena luz la noble actitud del rey, purificado por su dolor. El primero es Simei. David le perdona, y no se deja inducir por el celo de los que le rodean a tomar una venganza barata. Después le sale al encuentro Meribbaal, quien afirma solemnemente que en otro tiempo (cf. 16, 3) fue calumniado por Ciba. El rey deja las cosas tal como están y le ordena que divida sus antiguas posesiones con Ciba. Especialmente bella es la escena con el octogenario Barsillai, quien todavía quería acompañar al rey más allá del Jordán. Barsillai había apoyado al rey en situación difícil (cf. 17, 27). David quería llevarle a la corte, en agradecimiento, pero el anciano no quiere dejarse trasplantar; no podría sentir gusto en la vida de la corte y prefiere pasar el resto de su vida en su país natal, y morir allí junto a la tumba de su

padre y de su madre. Solamente pide para su hijo que David se lo quiera llevar consigo; luego se despide del rey, y regresa a su patria.

La vuelta del ejército a Jerusalén fue en conjunto muy poco solemne. Se nos informa de conflictos entre el norte y el sur; de oposiciones muy profundas, que no habían surgido a causa ni por Absalón, sino que radicaban en la estructura del reino davídico y que Absalón solamente había hábilmente tomado en cuenta para la realización de sus planes [27]. Hasta tal punto no habían sido alejadas esas tensiones con la victoria externa del rey, que antes de la vuelta de David a Jerusalén pudo volver a estallar la rebelión. Una vez más es un benjaminita, uno de la tribu a la que perteneció Saúl, el que quiere renovar el antiguo reino de Israel. Judá y el nuevo trono davídico de Jerusalén eran para los israelitas, conscientes de sí mismos, una innovación de valor dudoso. La apelación de ese Seba parece haber encontrado eco en muchos israelitas, en esta situación todavía bastante turbia. Mas también este levantamiento fue muy pronto dominado. Los partidarios de Seba se retiran hacia Abel, ciudad del extremo norte. El ejército de David les sigue hasta allí, y, después de negociaciones hábilmente llevadas, se entrega a los sitiadores la cabeza del dirigente en precio de la libertad de la ciudad. Después, Joab, con el ejército, vuelve de nuevo a Jerusalén.

Ahora, en la sucesión de los acontecimientos narrados por nuestro historiador, hay sin duda un profundo corte. Pero sin embargo no está aquí el final de todo el cuadro narrativo. El tema del conjunto no era «la rebelión de Absalón», sino el problema de la sucesión de David en el trono confirmado por Yahvé, y esta cuestión seguía todavía en pie. La continuación inmediata del hilo narrativo la encontramos en 1 Re 1, y es aquí donde surge a la superficie, abierta e imperiosamente, la cuestión de la sucesión al trono, que hasta ahora había acompañado al tiempo del gobierno de David, como un movimiento subterráneo. Por eso Rost ha calificado con razón a este capítulo como la clave de la comprensión de todo el conjunto. [28]

David ya es anciano. Se le da a la hermosa Abisag de Sunem, pero ya no tiene ningún hijo con ella. Esta pequeña escena nos

27. A propósito de ese dualismo político decisivo, cf. A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palastina*, 1930.

28. L. Rost, *o. c.*, 86 s. También aquí se aporta la prueba de que 1 Re 1 nunca existió independientemente. De hecho, nadie que se haya familiarizado un poco con nuestra obra verá en 1 Re 1 s la mano del mismo narrador.

advierte que habrá de decidirse entre los hijos ya existentes de David quién es el que subirá al trono después de la muerte de David. El mayor de ellos es Adonia, de cuya parte se encuentran Joab y el sacerdote Ebiatar. Su rival es Salomón. También él tiene poderosos partidarios; a saber: el sacerdote Sadoc, el profeta Natán, Betsabé y la guardia real. La lucha de ambos comienza con motivo de un banquete que Adonia da a los suyos. No queda claro si se había planeado ya una proclamación de Salomón como legítimo sucesor del trono aprovechando ese motivo. En todo caso, el otro partido achaca esas intenciones a Adonia, para poder llevar todo el asunto a una conclusión. Natán se dirige a David en unión de Betsabé, y le recuerdan la promesa hecha en otro tiempo de que Salomón sería el heredero del trono. Y en efecto, el rey, ya débil por la edad, se transforma en instrumento de ese partido y da encargo de anticiparse a Adonia haciendo ungir a Salomón. Ya han conseguido su meta, y la unción se celebra inmediatamente con gran pompa. El ruido de esa celebración llega hasta la mesa del banquete de Adonia, y en un instante se dispersa en todas direcciones la concurrencia. Adonia, que en un momento se ha transformado en el ser más amenazado, busca el asilo del santuario. Salomón le asegura la amnistía, aunque provisional.

El «testamento de David» de 1 Re 2, 1 s, ha sido reelaborado en su figura actual, pero sería un error considerar la totalidad como una interpretación. No puede mezclarse la cuestión de la credibilidad histórica con la literaria. Toda esta obra histórica está apuntando más allá de David, hacia Salomón. El autor escribió para los contemporáneos de ese rey, y así se entiende que, para descargo de ciertas medidas de Salomón en el comienzo de su reinado, diera motivos para ese modo de obrar de Salomón: éste realizaba solamente la última voluntad de su padre. Joab y Simei no podían escapar de la represalia, y los hijos de Barsillai recibirían bienes, como era evidente. «Luego durmió David en unión de sus padres y fue sepultado en la ciudad de David». Salomón sube al trono. Con ello comienza algo nuevo en Israel, cuya descripción ya queda fuera de la tarea de nuestro historiador. Por eso sólo informa del destino de las personas que el lector ya conocía de la época de las disputas por el trono. Adonia, el pretendiente al trono sometido a Salomón, ruega se le dé a Abisag. Era una petición delicada, pues la pretensión sobre el harén del rey parecía en aquellos tiempos semejante a una aspiración al trono (cf. 2 Sam 16, 21). Así al menos le pareció a Salomón e hizo eliminarle sin demora. También Ebiatar, el sacerdote fiel a David, es alejado; es desterrado a Anatot. Joab fue ejecutado

en el santuario al que se había acogido. También aprovechó en seguida la ocasión de eliminar a Simei. Con estas medidas de gobierno que se relacionan con la época de David y su problemática, «queda asegurado el reino de Salomón, solucionada la cuestión de la sucesión al trono, y la narración llega a su fin». [29]

III. LA INTERPRETACION

Nuestra pormenorización del contenido despojó a la grandiosa obra narrativa de todo su esplendor. Tanto más necesario sería que tratásemos ahora detalladamente de las formas de esta historiografía, de su estilo, de los medios artísticos empleados y sobre todo de su poder de configurar escenas. En efecto, la construcción es magistral; con cambios variados el lector es conducido a los distintos escenarios. A la vida pública cargada de tensiones y de allí al silencio de un aposento o el secreto de una conversación entre dos personas. Y sin embargo, aun cuando el lector pueda sumergirse siempre de nuevo en cada uno de los cuadros exquisitamente dibujados, no pierde con ello de vista el contexto general, el hilo conductor del tema.

> Es especialmente digna de admiración la diversidad de los caracteres, que sobre esos escenarios y con esos medios de la riqueza de colorido de una miniatura, viven ante nosotros. Frente a las leyendas, nos sorprende la capacidad de describir complicadas situaciones anímicas. [30]

En el punto central de los acontecimientos está, naturalmente, David, un carácter complicado. Su naturaleza se compone de fuertes contradicciones. Como estadista era de grandes alcances y como hombre, agitado de diversas pasiones a las que podía sucumbir, llegando incluso al asesinato, y sin embargo capaz de grandes impulsos y de una gran dignidad en la desgracia. Debía emanar de su persona un hálito dominador, que le dio gran poder sobre los hombres. Siendo viejo tuvo que experimentar cómo su esplendor se debilitaba a los ojos del pueblo, y cómo el favor y la popularidad pasaban a sus hermosos hijos. El rey estuvo afectado de un amor ciego para con sus hijos; el narrador acentúa ese rasgo a causa de los conflictos a que dio lugar. Fue una

29. L. Rost, *o. c.*, 123.
30. H. Schmidt, *Die Geschichtsschreibung im AT*: Religionsgeschichtliche Volksbücher II/16 (1911) 20.

debilidad que se transformó en gran pecado y puso el trono y el reino al borde del abismo. Alrededor de ese personaje principal se agrupan otras muchas figuras, cada una con perfil característico, ninguna sin un aire peculiar; los príncipes: Amón, Absalón, Adonia; los jefes del ejército: Joab y Amasa, el ministro Ajitofel; luego los hombres del pueblo: Ciba y Barsillai; los rebeldes: Simei y Seba: y finalmente las mujeres: la princesa Tamar, la reina Betsabé y la atrevida mujer de Tecoa. Y todos los que en este drama tienen un papel importante, no desaparecen en un momento dado del escenario para desaparecer de nuevo en el incógnito, sino que el espectador los sigue teniendo ante sus ojos hasta que les llega la muerte (David, Amón, Absalón, Adonia, Joab, Amasa, Simei, Ajitofel).

Esta última comprobación nos lleva una vez más a la cuestión sobre el alcance del cuadro general de la narración. Como el narrador va siguiendo a tantos personajes a lo largo de un gran espacio de tiempo hasta su muerte, sería ésta una razón en contra de peso para admitir la hipótesis de que la obra sea un gran cuadro narrativo único. Antiguos intérpretes quisieron entender este material narrativo como una serie de diversas «novelas», pero Rost ha mostrado, con argumentos concluyentes, que esta suposición no corresponde a la amplitud del material. Hágase la prueba en el trozo preferido, «la novela de la insurrección de Absalón», y se encontrará, al observarlo más de cerca, que no se puede llevar a cabo una delimitación de ese tipo (2 Sam 13-20). Tanto hacia atrás, como hacia adelante, parten una serie de hilos evidentes que exigen la aceptación de un contexto mayor. El hecho de que el narrador haya dividido su material en escenas individuales haciéndole profundos cortes, no debe inducir naturalmente a considerar dividido ese material en novelas individuales. Nuestro narrador es incluso un maestro en la desmembración de su material y en la introducción de puntos de descanso, con los que se aminora la marcha de los acontecimientos, la tensión se relaja y el lector puede tomar aliento. Pero ciertamente no son puntos finales absolutos de novelas aisladas e independientes. Y ahora es cuando decimos: precisamente esto es lo nuevo con respecto a la historia de la literatura del antiguo Israel; este gran cuadro narrativo, que abarca muchos acontecimientos. Volvamos a considerar la tradición referente a Gedeón. También era un complejo verdaderamente voluminoso, pero carecía completamente de unidad literaria. Se componía de leyendas aisladas, cada una de las cuales estaba de tal modo cerrada en sí misma, que los momentos de tensión que producía también eran resueltos en cada caso al

final; y este es en verdad el signo más seguro de la terminación de una unidad narrativa. Solamente yuxtaponiendo diversas leyendas y mediante una vinculación interna necesaria, posterior, se alcanzaba algo así como un complejo que abarcara la totalidad. Pero en nuestra historia de la sucesión al trono de David nos encontramos con una situación totalmente distinta. Nadie puede considerar, por ejemplo, el relato en el que David hace venir a su corte a Meribbaal y Ciba (2 Sam 9) como una unidad, que hubiera podido existir en otro tiempo aisladamente. Al contrario, el sentido de esta información es muy oscuro para el lector al principio; lo conoce más tarde, cuando Ciba y Meribbaal desempeñan su oscuro papel durante la insurrección (2 Sam 16, 1-4; 19, 25-31). Y se puede hacer esta prueba donde se quiera; aun trozos narrativos, a primera vista muy cerrados en sí mismos, no se presentan nunca como unidades independientes, ya que ninguno de los trozos individuales descansa en sí mismo; las cuestiones planteadas van más allá de lo individual y así discurre la narración sin solución de continuidad hasta el final. Ahora bien, esta diferencia en el aspecto formal se produce a consecuencia de un contenido totalmente distinto, con el que nos tropezamos aquí. ¿Quién se atrevería a hablar de leyendas, en los materiales que hemos recapitulado más arriba? Sólo la cantidad de material y también su complejidad interna están sobrepasando con mucho la capacidad de las leyendas. Prescindiendo completamente de que también faltan los demás caracteres de las leyendas. Por tanto podemos solamente decir: estos capítulos contienen historiografía. Más aún: dentro del antiguo testamento son la forma más antigua de historiografía. Ahora mostraremos más detalladamente que esta elevada calificación corresponde con justicia al contexto narrativo que estamos estudiando, cosa, que como es sabido, se puede otorgar raramente dentro de la literatura de los pueblos.

> La auténtica historiografía, la que surge de una época, crece siempre y en todas partes a base de la vida política, cualquiera que sea su clase y forma. [31]

Esta frase se ajusta a la historiografía de que venimos hablando. Solamente un estado que hace él mismo historia, puede después ponerla por escrito. El pequeño reino de Saúl no ofrecía, ni en el aspecto de poder político, ni en el cultural, los presupuestos necesarios, ya que la historiografía es uno de los frutos

31. E. Schwartz, *Ges. Schriften* I, 56.

más delicados de la actividad cultural humana. Necesita, para poder crecer y madurar, una amplia base ciudadana, y una atmósfera impregnada de política. El pequeño reino de Saúl, que todavía estaba más bien en el límite entre una alianza sagrada de tribus y un auténtico estado, no ofrecía en ningún aspecto un substrato suficiente. Mas el reino de David, después de la unión del norte y el sur, era un estado con poderoso poder expansivo, consolidado en su política exterior por medio de varias guerras victoriosas, e interiormente lleno todavía de problemas. Todos estos eran los presupuestos necesarios para que puediera surgir la historiografía. Ciertamente, ya no como presupuestos, pues con ello todavía no se explica el hecho de que surgiera realmente en ese momento; y en ultimo término, tampoco se puede aclarar. Aparece allí de repente; y surge en un estado de madurez y plenitud artística, que excluye el pensamiento de un ulterior perfeccionamiento en esa dirección.

Esta obra histórica no sólo se ha propuesto como tarea tratar la época de David, con todas sus implicaciones de política interna y externa. Más bien el objeto de su descripción es un problema único, que por lo demás es el más hondo e interesante de la época. La forma de monarquía más conforme a la imagen primitiva del reino de Israel era la monarquía carismática. En virtud de una designación de Dios y por la unción, Saúl había recibido un carisma que le capacitaba para sus hazañas victoriosas. Esta muestra de la elección divina conducía después a una confirmación realizada por la adhesión, la aclamación, por parte del pueblo [32]. Se ve inmediatamente que, con ello, se continuaba la antiquísima institución del liderazgo carismático, que nos muestran tan expresivamente los relatos de los «Jueces». Todavía, el reino de David era caracterizado por la tradición (exactamente igual que el de Saúl) como «un reino militar en sentido nacional, que descansaba en último término en la designación de Yahvé, acreditado en las hazañas bélicas al frente de los ejércitos, y llevado a su plenitud por la aclamación del pueblo» [33]. Pero con David se realiza un profundo cambio; a saber: el paso de la institución del reino carismático a la dinastía hereditaria. Este era el sentido de la profecía de Natán, del que informaba nuestra historia al comienzo, de aquella garantía divina en favor de la existencia eterna de la casa y del trono de David (2 Sam 7). Ahora sí po-

32. 1 Sam 11, 5.
33. A. Alt, *o c.*, 47 (*Kl. Schr.* II, 38).

demos entender correctamente qué actualidad tenía el problema de la sucesión al trono de David; por así decir, era la cuestión relativa al funcionamiento, por primera vez, de la recientísima institución, (desde el punto de vista histórico-estructural) de la vinculación dinástica. Aun cuando fuera exigida por la nueva estructura jurídico-estatal del reino de David, no cabe duda que ocultaba un peligroso escollo al abrir las puertas a las luchas de rivalidad entre los príncipes. El concepto de primogénito podía ser, dado el caso, bastante relativo. [34]

Así pues el tema de nuestro historiador era el siguiente: ¿quién va a recibir el trono de David, bajo unas condiciones jurídicas tan cambiadas? Ciertamente que el autor, siguiendo su modo de actuar, no pone desde el principo este tema, de un modo programático, sobre el tapete, sino que deja que él mismo, lentamente, vaya surgiendo del material narrativo; y sólo al final de la obra se expresará de forma clara el problema, que el lector realmente ha podido advertir desde el principio. He aquí la inquietante pregunta:

> ¿Quién se va a sentar en el trono de nuestro señor y va a dominar después de él? (1 Re 1, 20. 27).

El que dicha pregunta sea formulada al final del último acto es, naturalmente, sólo un recurso artístico literario, pues ninguna formulación programática podría prestar más interés al problema que si él mismo, forzado por los acontecimientos descritos, fuera surgiendo ante el lector. Y hemos visto cómo el narrador supo emplear esa técnica. Había comenzado con la carencia de los hijos que padecía la reina; después de la eliminación del primogénito Amón, fue colocado Absalón en el punto central del interés. Después de su vuelta a la corte y su reconciliación con David, parecía como si fuera a ser el sucesor del trono. Pero fracasó a causa de sus planes ambiciosos, y la cuestión acerca de la sucesión al trono se presenta más inquietante que nunca ante el lector. Entonces aparece Salomón en la esfera de la historia. Su nacimiento de Betsabé había sido contado, bien es verdad, por el narrador, pero de tal manera que con el desarrollo de los acontecimientos, desapareció de delante de los ojos. En efecto: no era el legítimo pretendiente al trono, sino que lo era su hermanastro

34. A propósito de los motivos internos que hicieron necesario ese cambio, cf. A. Alt, *o. c.*, 54 s, 74 s (asimismo, p. 44 s, 61 s).

Adonia. Sólo mediante intrigas consiguió arrancar astutamente al anciano rey la promesa de que Salomón sería el heredero al trono. Así subió finalmente al trono después de la muerte de David; Adonia fue eliminado.

No conocemos al historiador que nos describió todos estos acontecimientos [35]. Debió de ser un hombre que tenía un conocimiento exacto de la situación y las circunstancias de la corte. Sus descripciones transpiran un realismo frente al cual cualquier duda sobre la confianza que merece lo que nos transmite debe quedar disipada. Este autor está marcado por un profundo conocimiento de los hombres. Es especialmente impresionante su postura frente al mismo David. En todo momento la figura del rey está trazada con enorme simpatía y gran consideración. Por supuesto que el autor se ha reservado la libertad del juicio hasta el máximo de imparcialidad. Jamás ha cohonestado el pecado y los fallos del rey. Pero aun entonces cuando en su «heroico afán de verdad» [36], única existente en el oriente, da cuenta de lo oscuro y lo feo, no se entrega al ansia de la crónica escandalosa, sino que siempre permanece honesto y elegante. Esto nos lleva a la cuestión más importante, a saber: la del valor intrínseco que tiene esta historiografía en lo que respecta a su teología y su modo de concebir el mundo.

Lo que llama más la atención primeramente al lector, es algo de tipo negativo: la gran reserva del autor. La historiografía deuteronómica posterior no dará a conocer al lector ningún rey sin antes haberle calificado de un modo inequívoco. De este tipo de juicios no encontramos aquí ninguna huella. Al contrario, el narrador, con sus consideraciones, se retira, premeditadamente, detrás de los materiales narrativos. No alaba a David, no censura a Absalón; los acontecimientos siguen su curso, pero el lector advierte en seguida, que no se encuentra ante un juego de puras casualidades. El destino de Absalón y el de David se cumplen. Y de este modo se hace perceptible, aun cuando de un modo muy mediato, una interpretación muy concreta que el historiador hace de los acontecimientos. Los destinos, en el sentido serio de la palabra, que se cumplen, no son arbitrarios e impersonales,

35. Los esfuerzos por encontrar al autor entre los personajes que actúan en la narración, no pasan de la mera conjetura. Desde Duhm, se suele pensar en el sacerdote Ebiatar, uno de los más fieles a David (últimamente también Auerbach, *o. c.*, 34): 1 Sam 22, 22-23; 23, 6; 30, 7; 2 Sam 15, 24; 17, 15; 19, 12; 1 Re 1, 7. 19. 25; 2, 22. 26 s. Sin embargo, bien pudo ser algún personaje de la corte totalmente desconocido para nosotros.

36. A. Weiser, *Werden und Wesen des AT* (BZAW 66, 1936) 213.

sino que siempre son expiación de un gran pecado. Una cadena rígidamente tensa de pecado y sufrimiento desfila ante el lector. Una seducción llena de engaños; la ilusión de triunfar en la vida, de honra y plenitud sumerge a los hombres en el pecado y les hace hundirse; Amón, Absalón, Adonia, Ajitofel, Seba... siempre es lo mismo. Y por encima de todas estas culpas de los particulares está el pecado del rey mismo, su desenfreno, y especialmente su punible debilidad con respecto a sus hijos, que es «el factor que mueve toda esta historia» [37]. Desde este punto de vista, el encuentro con Natán es una escena de gran estilo: el profeta vaticina que, en castigo por el delito cometido contra Urías, al rey le va a suceder públicamente lo que él secretamente había realizado, «ante todo Israel y a la luz del sol» (2 Sam 12, 11). Pocos capítulos más tarde vemos que Absalón, para hacer una demostración a los ojos de toda la ciudad, entra en posesión del harén del rey (2 Sam 16, 22). Aquí surge el motivo de la retribución, que recorre toda la historia secretamente, en la enérgica palabra de un profeta. La ley del talión, que tan secretamente actúa a menudo en la historia, se anuncia aquí como una actuación personal de Dios en la historia contra el adulterio. En efecto, en cierto sentido, toda la historia de David puede entenderse como la historia del castigo de ese único delito.

> En la deshonra de Tamar a manos de Amón se repite la deshonestidad del padre; ella conduce al homicidio de Absalón y se rompe así la cadena de equivocaciones y errores, quedando al final dominando el campo, como últimos beneficiarios, Betsabé y su hijo Salomón. [38]

Ahora hemos de preguntarnos si la teología de la historia de nuestro autor se agota con este pensamiento de la retribución, que él presenta actuando en la historia. Con dificultad podría calificarse de teología esa concepción mental básica, ya que el pensamiento de que esa némesis sea el obrar de Dios mismo con respecto a los hombres, queda demasiado relegado a un segundo término. En realidad, también E. Meyer, que entre los

37. H Schmidt, *o. c.*, 21.
38. J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67, 1938) 51. Aun cuando el pasaje de 2 Sam 12, 11-12 fuese un suplemento posterior añadido al oráculo de Natán, nada cambiaría nuestra comprobación; pues el que añadió ese suplemento lo hizo dentro del espíritu de todo el conjunto; a lo sumo subrayando algo más los pensamientos que en la historia estaban más ocultos, por cuanto que los formuló como vaticinio profético.

historiadores profanos es uno de los primeros que reconoció la importancia de este texto, calificó esta historiografía, de puramente profana.

> Queda lejísimos toda coloración religiosa, todo pensamiento de una conducción sobrenatural; el discurrir del mundo y la némesis, que se va realizando en la cadena de los acontecimientos mediante las propias culpas, se describen con todo realismo, tal como se presentan al espectador. [39]

Ahora bien, en todo caso una cosa es cierta: la idea de la venganza, vista en su conjunto, recorre tan anónimamente y tan por dentro la historia, que no se podría calificar la obra, por su causa, como una obra histórica teológica. Más bien recordaría el pesimismo de ciertas ideas antiguas relativas a la culpa y el destino.

> Poderes ocultos, que yacen en la propia naturaleza del hombre y de allí brotan, retornan a él y le envuelven en una esfera de culpa y sufrimiento, a la que no puede escapar. [40]

Nuestro escritor podría ciertamente abundar en la opinión de Tucídides de que las ὀργαί, los impulsos y las pasiones, son los fundamentos de toda actividad histórica humana; pero aún no hemos dado con ello su punto de vista sobre el poder último que actúa en la historia. Se comprobará que en este punto no comparte el «helado escepticismo» de Tucídides. [41]

Queremos aún investigar esta obra en los puntos donde su autor habla de Dios. No nos referimos a los numerosos apóstrofes de Dios, más o menos retóricos, que en las dramáticas situaciones

39. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* II, 2² (³1953). «Así, el reino judío en su apogeo creó una historiografía auténtica. Ningún otro pueblo del antiguo oriente lo consiguió; aun los mismos griegos no lo consiguieron hasta alcanzar la cima de su desarrollo en el siglo V y acto seguido fueron todavía mucho más allá. Aquí por el contrario se trata de un pueblo que acababa de entrar en la cultura. Los elementos mismos, entre ellos una escritura fácil de aprender, se los procuró (como en el caso de los griegos) una población más antigua; pero con ello resultó la producción propia todavía más digna de admiración. Nos encontramos aquí, como en toda historia, ante el enigma inescrutable de un talento innato. La cultura israelítica se situó con estas creaciones, ya desde el principio de un modo independiente y con los mismos derechos, junto al desarrollo que se realizó unos siglos más tarde (de un modo esencialmente más rico y variado) sobre el suelo heleno». «Aquí se muestra (de modo francamente grotesco) la ironía imperante en la historia del mundo de que esos textos, absolutamente profanos, sean tenidos por sagrada escritura por el judaísmo y el cristianismo...»: *o. c.*, 285 s.

40. Regenbogen, *o. c.*, 17 s.

41. *Ibid.*, 21 s.

se ponen en boca de algún personaje, pues no estamos en modo alguno seguros de que con ellos captemos también las convicciones del mismo autor. Nuestra pregunta sería más bien ésta: ¿existen lugares en esta obra histórica en los que el autor se manifieste en forma de un juicio teológico positivo sobre Dios y su relación con los acontecimientos descritos? Existen tres pasajes en la obra: 2 Sam 11, 27; 12, 24; 17, 14. Considerando el volumen de la obra, el número de lugares en que el narrador deja a un lado la estricta reserva de su propio juicio y toma postura teológica, es sorprendentemente pequeño. Naturalmente que por ello mismo tienen una importancia especial, y su significado dentro de toda la obra no podría ser pasado por alto.

Ya desde el punto de vista formal, estos tres pasajes son muy semejantes. Cada uno de estos juicios teológicos es sumamente sobrio. Todavía más llamativo es el modo abrupto, desvinculado, con el que se presentan en cada contexto: «Pero a Yahvé le desagradó lo que había hecho David», «y ella le engendró un hijo, que llamó Salomón; Yahvé le amó». Estas frases aparecen totalmente aisladas en el contexto, ya que el narrador ha entretenido al lector con muchas otras cosas, no sólo con el juicio de Dios sobre los hombres. Casi se tiene la impresión de que interrumpiese a disgusto el relato de objetos totalmente inmanentes a la historia, como si limitase su toma de posición a lo estrictamente necesario y se volviera, después de esa rápida indicación, con redoblada concentración al curso de los acontecimientos, en los que de nuevo se habla exclusivamente de hombres y de asuntos humanos. Sin embargo, la notable técnica de nuestro historiador no debe inducirnos a tener por carentes de importancia a esos pasajes. Al contrario, precisamente en su aislamiento y reserva dentro del tema, en apariencia exclusivamente inmanente a la historia, son las señales que quieren advertirnos en contra de una comprensión demasiado unilateral de toda la obra.

Es evidente la importancia de la observación situada al final de la historia del adulterio. Aquí, el narrador no podía hacer pasar sin más al lector a los acontecimientos siguientes. Algo terrible había sucedido, cuyas repercusiones todavía no se alcanzan a ver por el momento. Al historiador no le interesa propiamente indicar que ese delito tendrá repercusiones funestas para David; más bien quiere disponer al lector para que éste sepa relacionar las complicaciones posteriores con el juicio de Dios sobre David. El que haya percibido esta señal, breve y carente de patetismo, alzada en 11, 27, y después lea la cadena de golpes del destino

que cayeron sobre la casa de David, sabrá en qué dirección hay que buscar la explicación de todos esos enredos acumulados: Dios está castigando los pecados del rey.

La misma importancia tiene la frase de que Dios ama al hijo de Betsabé (12, 24). Como juicio histórico teológico se halla si cabe más aislado en el contexto. Se trata de una acentuación positiva que, de modo inesperado, recae sobre uno de los personajes participantes. La afirmación es bastante paradójica, ya que el lector no sabe nada del niño, a no ser que está ahí. ¡Quién se hubiera atrevido a predecir un gran futuro a un niño de semejante unión! Evidentemente el narrador tenía algo más importante que hacer que informar acerca de ese recién nacido. Pero ahí está la palabra del amor, totalmente irracional, de Dios hacia ese hombre; y al final del largo relato, cuando Salomón sale vencedor, después de complicaciones no desdeñables, entonces recuerda el lector esta frase, y comprende que aquí no han asegurado la subida al trono realmente el mérito y la virtud humanas, sino una elección paradójica de Dios.

Queremos tratar un poco más detenidamente del tercer juicio, en el que la obra se expresa sobre la conducción divina de la historia. La frase se encuentra al final de la dramática narración del consejo de guerra de Absalón (2 Sam 17, 14). Es, como si al final de las palabras de despedida del orador, poco antes de que cayera el telón, se quisiera dar a los espectadores una explicación para que comprendieran lo que acababa de ocurrir:

> Yahvé había decidido que fuera desatendido el sabio consejo de Ajitofel, para que cayera la desgracia sobre Absalón

No podemos comprender justamente este pasaje, si no nos acordamos de un suceso que está descrito en una serie de escenas antes del consejo de guerra de Absalón; es decir: la salida de David de la capital amenazada. El rey recibió allí, entre otras, la descorazonadora noticia de que también el sabio Ajitofel, hombre de su especial confianza, se había pasado a los rebeldes. Después de la traición de Absalón, la defección de este hombre era el golpe más duro que podía recibir el rey, ya que el consejo de Ajitofel era «como si se preguntara a Dios» (2 Sam 16, 23). ¡Ahora sólo Dios puede ayudar! Y por eso David pidió en esa ocasión: «¡Oh Yahvé, confunde el consejo de Ajitofel!». Los acontecimientos se siguen sucediendo; David sigue subiendo a la montaña, y precisamente cuando se encuentra allí, «donde la gente acostumbra a orar a Dios», le sale al encuentro Huschai,

que se pone a su disposición sin condiciones. David le envía a la ciudad como espía; los sucesos se desarrollan en el sentido que ya conocemos y tienen su primer final provisional cuando es rechazado el consejo de Ajitofel. Todo ha sido dispuesto cuidadosamente: la brevísima oración del rey (¡quién la hubiera atribuido una importancia especial en la dramática sucesión de los acontecimientos!). El encuentro con Huschai cautiva inmediatamente la atención del lector.

Es sugestivo que la conversación se celebre allí «donde se acostumbraba a orar a Dios». Con esta observación el narrador, con su estilo comedido, indica que aquí no está actuando la suerte sino una providencia [42]. Debemos pensar además que toda esa marcha de David se ha realizado en la forma sagrada de una procesión penitencial. Y realmente, aquí se va preparando el cambio profundo. El astuto consejo de Huschai será la perdición de Absalón. Ahora comprendemos por qué el historiador, aquí, después que ya estaba echada la suerte sobre Absalón, se detiene un momento y da al lector una interpretación teológica de los acontecimientos. Aquí estaba el punto en que daban un giro *todos los acontecimientos de la sublevación, y esa mutación había* sido introducida por el mismo Dios, que había escuchado la oración del rey en su profundo abatimiento.

Consideremos una vez más estos tres pasajes. Es evidente su significado para juzgar toda la obra histórica. No se los puede tener por consideraciones baladíes de tipo convencional; el lugar que ocupan siempre en un punto de reposo de la narración, es demasidado significativo. Naturalmente se manifiesta en esas frases una concepción muy concreta de la relación existente entre Dios y la historia. Al comienzo de este estudio hemos hablado del contraste con las leyendas de los héroes. En el punto culminante de la complicación bélica interviene Dios mismo en los acontecimientos terrenales con un milagro; este obrar de Dios dentro de la esfera humana era tan exclusivista y suficiente en sí mismo, que ya no quedaba espacio ninguno para una participación humana. ¡Qué diferencia con la historiografía! No sucede ningún milagro, no hay ningún conductor carismático, sino que los sucesos se desarrollan siguiendo sus leyes inmanentes. Aun los lugares en los que el historiador habla de Dios, no constituyen una excepción. Una vez que el autor ha hecho sus signifi-

42. «No cabe duda de que el autor ve en aquella circunstancia (que precisamente en el santuario comience el cumplimiento de la oración) un signo de que las manos de Dios ya están trabajando en la salvación de David»: H. Schmidt, *o. c.*, 24.

cativas indicaciones los acontecimientos siguen su marcha, sin que sea perceptible la menor ruptura en la concatenación casual terrenal. Pero ¿cómo se imagina nuestro historiador el obrar de Dios en la historia? A lo que respondemos: evidentemente de un modo muy escondido, en todo caso no solamente como un acontecimiento sensacional, que por esto mismo resaltará entre todos los demás. Al hacer observar que el consejo de Ajitofel fue rechazado no hay que entenderlo ciertamente como si Dios hubiera intervenido en el transcurso de la deliberación, por ejemplo, en el sentido de una perturbación de las inteligencias. Los acontecimientos de aquel consejo de guerra no fueron más sensacionales o maravillosos que los demás, sobre los que informa el historiador. Más bien muestra una serie de sucesos, donde la cadena casual inmanente está perfectamente cerrada; tan apretadamente, que el ojo humano no advierte el menor resquicio por el que Dios pudiera intervenir. Y sin embargo él ha actuado todo secretamente, todos los hilos están en su mano; su obrar abarca los grandes acontecimientos políticos del mismo modo que las decisiones secretas de los corazones. Toda la esfera humana es campo de actuación de la providencia divina. Esta concepción del «concursus divinus» es la que ha hecho posible a nuestro historiador hacer justicia a toda la realidad humana en sus descripciones. No necesitó de ningún adorno religioso ni aparato moralista. En la base de esta obra hay fe del tipo más sencillo y por eso debe calificarse en todo caso como una obra histórica teológica, aunque presente un cuadro totalmente mundano. Los que actúan en este drama son hombres de carne y hueso, no «caraceteres religiosos», sino hombres que hacen avanzar hacia delante los acontecimientos con pasión y encarnizamiento. Y sin embargo el lector aprende a ver a Dios como el oculto señor y guía de la historia. El que puedan mostrarse ambas cosas (que los hombres no se transforman en marionetas y que la referencia a Dios es en último término muy seria; es decir, que se le exija al lector ese fuego al que no escapa ninguna fe viva) es, desde el punto de vista literario y teológico, un resultado cuya madurez y firmeza interna nunca se podrá admirar suficientemente.

Por lo demás no sería bastante que quisiéramos abordar nuestra obra narrativa solamente como la «historia de una providencia», es decir: como un cuadro narrativo que quisiera enseñar al lector la conducción divina, su mano tutelar, que lleva todo a buena meta. Muestra todavía más. El tema interno del conjunto era el trono de David; al comienzo se comunicaba la promesa divina de la existencia eterna de ese trono, después

se vieron las terribles complicaciones, a las que era arrastrado, hasta que al final se sentaba el heredero del trono previsto por Dios y se solucionaba la cuestión de la sucesión al trono de David. Ahora bien: si la intención de nuestro historiador era describir cómo Dios protegía el trono davídico a través de la maraña de la historia, entonces su tema, desde el punto de vista teológico, era *mesiánico*.

Hemos hecho resaltar más arriba el modo de describir, auténticamente mundano, de esta historiografía, en comparación por ejemplo con la ingenua credibilidad en los milagros de las leyendas relativas a los héroes. Ese modo de ver de la historia y la actuación de Dios en la historia debió de ser francamente revolucionario. El obrar de Dios no se experimenta aquí de un modo maravilloso e intermitente como en las antiguas «guerras santas»; permanece oculto a los ojos naturales, pero se entiende sin embargo de un modo más total y continuado. Dios actúa en todos los ámbitos de la vida, tanto en los públicos como en los privados, en los asuntos profanos y en los religiosos Pero sobre todo, el peso del obrar divino descansa más allá de las instituciones cúlticas sagradas (guerra santa, líder carismático, arca de Dios, etc.) plenamente en lo profano. Por muy grande que se quiera establecer la originalidad y la genialidad teológica de nuestro autor, semejante visión tuvo que tener también presupuestos histórico-intelectuales en su época, pues en aquella historiografía está presente una «conciencia total cultural» [43]. Ahora bien, realmente no es difícil imaginarse esa historiografía en conexión con la era salomónica, de la cual sin duda alguna surgió. Sólo por primera vez en la época, que se designa con el nombre de ese monarca, llegaron a tener repercusión universal, culturalmente hablando, las novedades comenzadas ya en tiempo de David. Con Saúl, Israel había dejado de ser una alianza de tribus realizada por motivos sagrados (anfictionía). Pero en la época de Saúl las circunstancias, desde un punto de vista cultural general, habían cambiado muy poco. La situación cambió cuando David engrandeció el reino considerablemente desde el punto de vista territorial. Ya no existían las fronteras de la anfictionía yahvista, que habían mantenido separada a la comunidad de fe, de los heterodoxos; habían sido incorporadas al reino de Israel amplias zonas de territorio cananeo. Comenzó una vida sobre una base cultural mucho más amplia de lo que era posible en la generación anterior.

43. E. Schwartz, *o. c.*, 41 s.

Sabemos que Salomón estableció relaciones comerciales de gran envergadura con lejanos países. Las riquezas afluyeron al país; por consecuencia penetraron el lujo y la buena vida, comenzó una intensa actividad constructora. A esa creciente vida económica siguió, pisándole los talones, un intenso cambio cultural. En ninguna época de toda la historia de este pueblo se aplicaron las disposiciones contra la introducción de bienes religiosos espirituales con una amplitud de espíritu tan grande, como en esta época. La corte fue un lugar de cultivo de la sabiduría internacional, como en tiempos pasados las cortes egipcias. De la presencia de tantos extranjeros surgieron ciertos deberes a los que se accedió gustosamente; se erigieron lugares de culto para las divinidades extraisraelíticas. En una palabra: la era de Salomón fue una época de ilustración, de brusca ruptura de los modos de vivir patriarcales. No podemos imaginarnos con la suficiente profundidad esta ruptura. Había pasado definitivamente el tiempo de las antiguas disposiciones sagradas, sencillas. La arcaica institución de la guerra santa, la sencilla forma de culto en los santuarios con sus leyendas cúlticas fueron sepultadas bajo una inundación de pensamiento secular. Las leyendas cúlticas se separaron de sus puntos de apoyo hereditarios y se transformaron en literatura. ¿No percibimos también a cada paso en esta obra histórica de que nos ocupamos ese hálito frío de una mentalidad libre, moderna y absolutamente no-cúltica? Sin embargo, el autor, no es un ilustrado, en el sentido usual de la palabra. Ciertamente, la idea de la actuación de Yahvé en las antiguas instituciones sagradas había caído; pero no la fe en su actuación dentro de la historia. Al contrario, ahora por primera vez quedaba libre el camino para entender esa actuación de Dios mucho más totalmente. No de vez en cuando, a través del carisma de un líder vocado, sino de un modo mucho más continuo, más abarcante, a saber: oculto en *toda* la profanidad, dominando totalmente todas las esferas de la vida. La auténtica importancia teológica de esta obra radica en que diera ese paso tan rápida y seguramente. Con ella comienza una idea completamente nueva del modo de actuar de Dios en la historia.

LA TEOLOGIA DEUTERONOMISTICA DE LA HISTORIA EN LOS LIBROS DE LOS REYES *

HACE poco apareció una monografía exhaustiva sobre la obra histórica deuteronomística en los *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* de Noth, llenándose así un vacío sensible y lamentable en los escritos referentes al antiguo testamento [1]. Noth ha sometido la cuestión literaria a una nueva revisión; ante todo ha quedado definitivamente claro que esta gran obra no es el resultado de un «trabajo literario de redactores», sino que merece sin restricción alguna el elevado y raro calificativo de historiografía. Dado que aquí se han tomado por una parte toda clase de textos antiguos históricos, siendo trabados temáticamente unos con otros mediante un esquema básico que les abarca a todos y dado que aquí, por otra parte, impera una selección evidentemente restrictiva y el lector es remitido, para todo aquello que está fuera del programa histórico-teológico, a las fuentes, puede decirse que se ejerce el oficio de historiador en el sentido más estricto de la palabra. Ciertamente es una historiografía de unas pretensiones muy propias; a decir verdad, de un cuño teológico único, explicándose así que no fuera comprendida por una época que se sintió obligada a medirla solamente con el ideal positivista de una «historiografía exacta». Hablaremos aquí de esa pretensión teológica especial. Podemos dar por sabida la técnica literaria del Dt (formar un conjunto con la ayuda de una obra que encuadre todas las fuentes relativas al tiempo de gobierno de un rey y solamente aquí y allá hacer uso de la palabra introduciendo

* Publicado originalmente en Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments N. F. 40 (1947) 52-64.

1. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtlichen Studien*, 1943 ([2]1957).

algunos discursos o consideraciones). Llamamos a esta historiografía deuteronomística (dtr), porque ciertamente sólo en el Dt o preferentemente en el Dt, las normas escritas se han transformado en medida para juzgar el pasado.[2]

Es sabido que gracias al Dt, la cuestión sobre el culto puro a Yahvé en Jerusalén, frente a todo culto de las alturas transido de cananeísmo, se transformó en *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Ahora bien, el Dtr mide el pasado con esta noción, que para aquella época se había transformado en absolutamente obligatoria y es sabido que, partiendo de ella, todos los reyes del reino de Israel fueron juzgados negativamente, ya que todos ellos «andaron en los pecados de Jeroboam, el hijo de Nebat». De los reyes del reino de Judá, cinco reciben una alabanza restringida; dos incluso (Hiskia y Josías) una censura ilimitadamente laudatoria. Al historiador profano le parecerá ese tipo de juicio injusto y primitivo. Realmente el Dtr, renuncia totalmente a entender a cada uno de los reyes partiendo de la problemática de su especial situación histórica[3]. El juicio que se hace de los reyes no proviene de pesar en la balanza el resultado de los pro y contra; ni por así decir mediante un promedio de sus acciones y sus omisiones. Con el especial empeño teológico de esta obra que pretende conocer el juicio último de Dios, está relacionado el que se hable de los reyes mucho más en el sentido de un *aut-aut* que en el de un *et-et*. De este modo el Dt no pregunta por la variedad de acciones buenas o malas, sino por la *única* decisión fundamental, de la que en último término, según sus convicciones, hace depender juicio y salvación. Desde este punto de vista, la historiografía dtr atribuye a los reyes expresamente el factor de una decisión a favor o en contra de Yahvé, mientras que la historiografía clásica, por decirlo así, en Israel, se imaginaba a los hombres como algo más que el objeto pasivo de los planes históricos divinos.

La cuestión de si objetivamente se trató de ese modo injustamente a aquellos reyes, midiéndoles con unas normas. que *de facto* estaban fuera de su esfera histórica, es ciertamente una

2. El hecho de que nuestro estudio se limite a la esfera de los libros de los reyes se justifica, porque con Salomón comienza para Dtr (en todos los aspectos) un nuevo tracto y porque esta historiografía empieza entonces propiamente a tratar su verdadero tema.

3. ¡De qué modo tan distinto (como una cadena de lúgubres necesidades) el autor de la historia de la sucesión al trono de David sabe describir al lector la gravedad de las complicaciones políticas y humanas en las que el rey está envuelto! Cf. G. von Rad, *Archiv für Kulturgeschichte*, 1944, 33 s.

cuestión de tipo específicamente moderno. De todos modos, la pregunta se plantea aquí así: si la norma empleada por el Dtr, es decir, la unidad cúltica dada como mandamiento, era en Israel algo absolutamente nuevo. Concedido que la época de los reyes no la «conoció»; pero ya vimos, que el Dt tampoco se entiende como algo nuevo, y es realmente sólo una actualización generalizada de antiguas normas de distinto tipo. Y la historia del culto nos muestra que Israel, en sus tiempos primitivos —en la época de la anfictionía israelítica antigua— se supo vinculado en buena parte a esa norma. De esta manera se presenta ese modo de juzgar el Dtr bajo una luz algo distinta a la que antiguamente se había creído tener que ver. Pero bien se puede admitir que ciertamente en todas las épocas de la historia se cometió injusticia contra el pasado (partiendo de nociones que se transformaron en obligatorias para una época posterior), pero también que por eso no puede tampoco ponerse en duda el derecho objetivo y aún la necesidad de hacer tales juicios.

Los grandes acontecimientos bajo cuyas sombras escribió el Dtr fueron las catástrofes del 721 y 586, hechos que a sus ojos tenían una dignidad plenamente teológica; manifestaron el juicio de reprobación de Yahvé sobre ambos reinos; desde entonces calló la historia salvífica en Israel. A partir de ahí hay que entender al Dtr: escribe partiendo de la penuria y el enigma de un ámbito carente de historia salvífica. Podrían relacionarse los defectos, repetidamente hechos notar, de esa historiografía con esa situación, realmente única. Pudiera realmente haber ocurrido que el Dtr no dispusiera, en esa situación, de las medidas justas con relación a muchos asuntos del pasado. Pero para el Dtr se trata solamente de una interpretación teológica de las catástrofes de ambos reinos. De ese modo estudió cuidadosamente, página por página, la historia pasada, y el resultado era unívoco: no quedó por falta de Yahvé; pero Israel acumuló a lo largo de muchas generaciones pecados e infidelidades en una carga cada vez más pesada, de tal manera que al final Yahvé tuvo que rechazar a su pueblo. La exigencia de unidad cúltica no es la única que el Dtr aplica a los reyes tomándola del Dt; pregunta si los reyes han confiado en Yahvé (*bāṭḥ* 2 Re 18, 5); pregunta si estuvieron «totalmente» con Yahvé (*šālēm ʿim yᵉhwāh*). Verdad es que predominantemente son transgresiones cúlticas, las que hace notar [4]. Muy a menudo se contenta con la comprobación,

4. Especialmente en el gran epílogo a la caída del reino de Israel, 2 Re 17, 7 s

poco hábilmente expresada, de que un rey no había seguido «las disposiciones, mandamientos y ordenaciones de Yahvé». Se muestra aquí un perceptible desfallecimiento de la capacidad de descripción. Evidentemente el Dtr quiere decir con ello que ese rey determinado y su época no habían satisfecho a la *totalidad* de la exigencia divina de obediencia. Por tanto lo que pregunta el Dtr a los reyes es si han obedecido plenamente.

Esta cuestión de la obediencia es un elemento fundamental de la historiografía dtr. Pero al lado de ese coeficiente subjetivo se presenta en la historia de Israel (en correspondencia continua con él) otro distinto, objetivo. Tropezamos con él cuando nos planteamos la cuestión del *cómo,* del obrar divino en la historia. La idea del Dtr es evidentemente ésta: Yahvé ha revelado sus mandamientos a Israel; ha amenazado en caso de desobediencia con graves castigos, incluso con un juicio aniquilatorio. Esto es lo que ahora había sucedido realmente. Las palabras de Yahvé se habían «cumplido» en la historia; no habían resultado «caducas» [5], como gusta de decir el Dtr. Existe por tanto una correspondencia entre la palabra de Yahvé y la historia, en el sentido de que la palabra pronunciada por Yahvé una vez, en virtud de su propio poder [6], alcanza su meta en la historia en cualquier circunstancia. Esta idea se puede reconstruir de un modo fundamentalmente claro a partir de la obra del Dtr. Nos referimos a aquel sistema de vaticinios proféticos y sus cumplimientos, anotados con exactitud, que se extienden más allá de la obra del Dtr. Se puede hablar aquí de un esquema teológico, con no menor razón que en el caso del «esquema ambiental», aun cuando como corresponde al carácter propio del objeto, se haya tratado de un modo más libre y elástico. [7]

1. *Vaticinio*
   Yahvé confirma por medio de Natán el trono de David. Su hijo construirá una casa a Yahvé: 2 Sam 7, 13.
   Cumplimiento
   1 Re 8, 20: «Yahvé ha cumplido la palabra, que había dado». Salomón ha subido al trono y construido el templo.
2. *Vaticinio*
   1 Re 11, 29 s: Ahia de Silo: diez tribus le serán arrebatadas al reino de Salomón, porque él dejó a Yahvé y no anduvo por los caminos de Yahvé.

5. Jos 21, 45; 23, 14; 1 Re 8, 56; 2 Re 10, 10.
6. Dt 32, 47: la palabra de Yahvé no es «vacía» (*rēq*).
7. Hay que añadir al comienzo de la siguiente exposición la importante correspondencia 1 Sam 2, 27-36 (vaticinio) y 1 Re 2, 27 (cumplimiento).

Cumplimiento
1 Re 12, 15 b: Roboam lleva al reino a la catástrofe: «Yahvé lo había dispuesto así, para cumplir la palabra, que había dirigido mediante Ahia de Silo a Jeroboam, hijo de Nebat».

3. *Vaticinio*
1 Re 13: Profeta desconocido: un descendiente de David —Josías— en Betel, mataría en el altar a los sacerdotes de los lugares altos y quemaría sobre él huesos humanos.
Cumplimiento
2 Re 23, 16-18: Josías impurifica el altar de Betel quemando huesos humanos «conforme a la palabra de Yahvé, que había anunciado el hombre de Dios».

4. *Vaticinio*
1 Re 14, 6 s: Ahia de Silo: Jeroboam, puesto por Yahvé como príncipe de Israel, se portó peor que todos los demás. Por eso, el reino de Jeroboam será extirpado, «como se barren las inmundicias hasta lo último».
Cumplimiento
1 Re 15, 29: El usurpador Baesa elimina la casa de Jeroboam, «según la palabra de Yahvé, que había pronunciado a través de su siervo Ahia de Silo».

5. *Vaticinio*
1 Re 16, 1 s: Jehu Ben Hanani: Baesa, elevado por Yahvé a príncipe de Israel, ha andado por el camino de Jeroboam y ha inducido a Israel a pecado, por eso le sucederá a su casa igual que a la casa de Jeroboam.
Cumplimiento
1 Re 16, 12: «Así extirpó Simri a toda la casa de Baesa, según la palabra de Yahvé, que había dirigido a Baesa mediante el profeta Jehu».

6. *Vaticinio*
Jos 6, 26: A quien reconstruya Jericó, le costará la primera piedra su primogénito y la colocación de las puertas su hijo más joven».
Cumplimiento
1 Re 16, 34: Hiel reconstruye Jericó, «a precio de su primogénito Abiram puso los cimientos, y a precio de su hijo más joven Segub colocó las puertas, según la palabra de Yahvé, que había pronunciado por medio de Josua, hijo de Nun».

7. *Vaticinio*
1 Re 22, 17: Miqueas Ben Jimla: Israel será dispersado y quedará sin pastores; «cada uno volverá en paz a casa».
Cumplimiento
1 Re 22, 35 s: (No por medio de indicación especial dtr) Ajab sucumbe a su herida. ¡Todo el mundo vuelve a casa!

8. *Vaticinio*
1 Re 21, 21 s: Vaticinios de amenaza de Elías contra Ajab y su casa.
Cumplimiento
1 Re 21, 27-29: Puesto que Ajab se ha humillado ante la palabra anunciadora del juicio, éste no le alcanzará a él, sino a su hijo (cf. 2 Re 9 7 s).

9. *Vaticinio*
2 Re 1, 6: Elías: Ajasia de Judá no convalecerá; debe morir.
Cumplimiento
2 Re 1, 17: Ajasia murió «según la palabra de Yahvé, que Elías había pronunciado».

10. *Vaticinio*
2 Re 21, 10 s: Profetas desconocidos: a causa de los pecados de Manasés vendrá una calamidad sobre Jerusalén, «que a cualquiera que oiga hablar de ella, le retiñirán ambas orejas».
Cumplimiento
2 Re 24, 2: Yahvé hace venir a los caldeos, etc., contra Judá, «según las palabras de Yahvé, que había pronunciado a través de sus siervos, los profetas». Además es importante 2 Re 23, 26: a pesar de la reforma de Josías, Yahvé no deja su gran cólera. A causa de los escándalos de Manasés Yahvé había decidido exterminar a Judá.

11. *Vaticinio*
2 Re 22, 15 s: Hulda: Josías se reunirá con su padre y no verá la calamidad que viene sobre Jerusalén.
Cumplimiento
2 Re 23, 30: El cadáver de Josías, fallecido en Meggido, es conducido a Jerusalén y allí sepultado.

Esta visión panorámica sólo puede indicar muy toscamente, como es natural, la estructura teológica de la obra histórica dtr dentro de los libros de los reyes. En realidad el Dtr exige, precisamente a este respecto, un lector muy atento y perspicaz, que aun allí donde no se haga notar expresamente, vea claramente la correspondencia, que actúa constantemente, entre palabra profético-divina y hechos históricos. También fueron asumidas con este fin las historias de Elías o Isaías por el Dtr [8]. En general podría partirse del principio de que el Dtr ha hecho notar expresamente el cumplimiento en aquellos casos en los que no era inmediatamente tan claro para el lector, mientras que en los casos en los que la historia habla por sí misma, ha renunciado a ello. Por otra parte ha de tenerse presente que el Dtr desde el punto de vista literario, trabaja casi exclusivamente con material que le ha sido transmitido, que a su vez no en todos los casos se ajusta sin violencias al pensamiento teológico fundamen-

8. Me parece muy cuestionable que se pueda hablar de una historia del profeta Ahía de Silo, como de «un conjunto bien terminado», colocándola en la misma línea de las historias de Elías, Eliseo o Isaías, como hace Noth (*o. c.*, 121). Al menos por lo que hace a la cuestión literaria la situación es muy distinta, pues, a diferencia de las demás historias de los profetas, interviene la mano de Dtr de forma decisiva. El vaticinio de Ahía está ahora bajo la cuestión (auténticamente deuteronómica) acerca de los planes de Yahvé relativos a la herencia del trono y del reino de David.

tal del Dtr. En diversas ocasiones tiene su propio peso específico, y se opone rígidamente al esquema del Dtr. La mayoría de las veces sobrestimamos la libertad literaria de los antiguos frente al material literario que habían recibido.

En los detalles estos vaticinios nos plantean muchas preguntas. No es necesario dudar de que las citas, en lo que se refiere a las fuentes, la mayoría de las veces se remontan a palabras reales de los profetas. Cuenta a su favor el modo de hablar tan no-deuteronómico, impregnado de imágenes, y el *parallelismus membrorum,* en el que en parte se han conservado esos *logion* [9]. Pero estas fuentes no pueden haber fluido muy abundantemente para nuestro Dtr, ya que en caso contrario no hubiera citado tres veces, como oráculo de calamidades y contra tres reyes distintos aquellas palabras «el que de... muera en la ciudad, le comerán los perros, y el que muera en el campo, le devorarán los pájaros del cielo» [10]. Es demasiado pobre la base para sacar consecuencias acerca de la naturaleza de esos profetas «dtr». Uno no podría colocar a gusto la profecía de un Ahia, un Jehu ben Hanani o el desconocido de 2 Re 21, 10 s junto a los llamados profetas escritores. Parece faltarles totalmente el horizonte histórico salvífico; su mirada se dirige sólo a la historia del pueblo de Israel, y por ello el obrar de Yahvé del cual hablan es inmanente a la historia, que ejerce el juicio o protector. Podría sin embargo ocurrir que, detrás de esa proclamación, dibujada tan esquemáticamente, fuera perceptible una profecía de carácter bastante propio. En qué ve el Dtr, por su parte, predominantemente el ministerio del profeta, lo expresa en 2 Re 17, 13: Yahvé da testimonio a través de ellos, cuando exigen la conversión y la guarda de los mandamientos.

Esta teología dtr de la historia, referente a las palabras que se cumplen en la historia, por tanto, creadora de historia, podría calificarse, en atención a su origen, como propia de los antiguos profetas. Resulta interesante comprobar cómo el Dtr parte fundamentalmente del presupuesto de que la historia de los dos reinos no es otra cosa que historia de la evolución de la voluntad de Yahvé e historia de la evolución de la palabra de Yahvé. En este sentido, es interpretable; por tanto se puede «leer» el transcurso de la historia mirando hacia atrás. En la descripción

9. Por ejemplo en 1 Re 14, 10. 15; 16, 4; 2 Re 21, 13.
10. 1 Re 14, 11; 16, 4; 21, 24.

de la historia de los dos reinos aparece de modo muy diverso en qué forma la historia transcurrida realmente es para el Dtr base teológica de conocimiento.

El destino del *reino del norte* está, a decir verdad, sellado con el primer pecado, la caída de Jeroboam I [11]. Como culpa propia de todos los reyes posteriores se advertirá, de modo estereotipado, que anduvieron en los pecados de Jeroboam. Con todo, el asunto no era tan sencillo para el Dtr ya que Yahvé, en realidad, protegió a ese reino todavía durante dos siglos. Este hecho enigmático (en verdad solamente un aplazamiento del castigo) se explica por la misericordia de Yahvé, que no pasó por alto las cosas buenas de los reyes rechazados. Ajab se humilló ante el oráculo del juicio, por ello no se realizó el juicio sobre su casa durante el tiempo en que vivió (1 Re 21, 29). Jehu hizo algo que agradó a Yahvé, por eso sus descendientes se sentaron hasta la cuarta generación en el trono de Israel (2 Re 10, 30). En una época de gran amenaza por los arameos, Joahas rogó a Yahvé su ayuda, y por ello Yahvé mantuvo su mano misericordiosa sobre el reino pecador (2 Re 13, 23; 14, 26). Pero después vino el amargo final, y el Dtr muestra en su gran epílogo, 2 Re 17, 7 s, cómo la transgresión de los mandamientos de Yahvé atrajo el juicio hacia sí. Es clarísimo de qué fuente (¡fuente en el sentido teológico!) sacó el Dtr su imagen de la historia: le habían sido dados de antemano la voluntad de Yahvé en los mandamientos del Dtr, y el transcurso de la historia del reino del norte, configurada por la palabra creadora de historia de Yahvé.

Es distinto el caso de lo concerniente al *reino de Judá*. También se describe en primer lugar como una historia de la desobediencia humana y del juicio divino, que cada vez se cierne más amenazante. Pero ¿cómo se explica aquí la espera divina; el margen mucho mayor de la paciencia divina? Debemos hablar aquí de un elemento de la teología dtr de la historia, que habíamos dejado hasta ahora al margen de nuestras consideraciones:

> Yahvé habla a Salomón: 1 Re 11, 13: «...con todo, no le arrancaré todo el reino; dejaré una tribu a tu hijo, a causa de mi siervo David, y también a causa de Jerusalén, a la que yo he escogido».
> Ahía de Silo a Jeroboam: 1 Re 11, 32: «...sin embargo le quedará una tribu a causa de su siervo David y a causa de Jerusalén, la que yo he elegido».

11. 1 Re 14, 16: «(Yahvé) entregará a Israel por los pecados que ha cometido Jeroboam y los que ha hecho cometer a Israel».

11, 36: «...sin embargo quiero dejar una tribu a su hijo, a fin de que a mi siervo David, ante mí, en todo tiempo (*kol-hayyāmîm*) permanezca una luz (*nîr l^e^dāwid 'ab^e^ddî*) en Jerusalén, la ciudad que yo me he elegido, para hacer residir allí mi nombre».
De Abia dice el Dtr en 1 Re 15, 4: «...pero a causa de David le dejó Yahvé una luz en Jerusalén, puesto que confirmó a su hijo y dejó permanecer a Jerusalén».
De Joram dice el Dtr en 2 Re 8, 19: «...sin embargo Yahvé no quiso perder a Judá a causa de su siervo David, como le había prometido darle una luz (sus hijos) en todo tiempo».

Al hablar de la luz, que Yahvé había prometido a David, el Dtr está pensando naturalmente en el contenido de la profecía de Natán 2 Sam 7; en aquella legitimación y garantía de la dinastía de David hecha por Yahvé [12]. Es interesante ver cómo en el Dtr esa tradición profética está mezclada con la teología esquemática y de los lugares de culto, deuteronomística; es decir: cómo se han unido aquí en un todo dos elementos de la tradición, de origen totalmente distinto (cf. especialmente 1 Re 11, 36). Pero el Dtr no habla de este vaticinio deuteronómico de Natán solamente para motivar la paciencia, de este Yahvé que espera, con el reino de Judá. Este elemento de la tradición desempeña un papel esencialmente mayor.

David a Salomón: 1 Re 2, 4: Yahvé quiera cumplir la palabra de que «...no faltará quien se siente en el trono de Israel».
Salomón en la oración de la dedicación del templo: 1 Re 8, 20: «Ahora ha cumplido Yahvé la palabra, que había pronunciado; porque yo he ocupado el puesto de mi padre y me he sentado en el trono de Israel, como Yahvé había prometido he construido la casa al nombre de Yahvé, el Dios de Israel».
Ibid., 1 Re 8, 25: «Y ahora, Yahvé, tú, Dios de Israel, mantén a tu siervo David la promesa, que le habías hecho: nunca te faltará alguien que, ante mí, se siente en el trono de Israel».
Yahvé a Salomón: 1 Re 9, 5: «...así quiero yo mantener para siempre el trono de tu soberanía sobre Israel, como yo había prometido a tu padre: nunca te faltará uno sobre el trono de Israel».

Estos testimonios, así como los presentados antes, se engloban literariamente, en el especial cambio de marco y en la mezcla teológica que el Dtr ha realizado en su obra, y por ello tienen una significación programática especial. Muestran un elemento de la tradición que no es en absoluto deuteronomístico, a saber: una esfera de ideas expresamente mesiánica.

12. Testimonios de esta expresión anteriores al deuteronomio: 2 Sam 21, 17; Sal 132, 17 (cf. 2 Sam 14, 7).

Esta comprobación nos lleva inmediatamente a la cuestión de cómo se formó la imagen dtr de David. La auténtica narración histórica de David está libre, cosa digna de notarse, de añadiduras dtr. Este resultado es extraño, teniendo en cuenta la mención constante de David, como arquetipo de rey que agrada a Yahvé, en la continuación de la descripción histórica. Ahora bien, los motivos para ello son sólo de tipo literario; de David trataba un documento de tal importancia y unidad interna que frente a él, tuvo que renunciar el Dtr a la técnica, que en caso contrario hubiera empleado, de la glosa el compendio teológico. Prescindiendo del conocido cambio de sentido del vaticinio de Natán en 2 Sam 7, 13, el Dtr no empieza a decir algo hasta el final de la historia de David, sin que por ello se hiciera más patente su propia imagen de David. Muy otro es el caso en la descripción dtr de las historias postdavídicas;

1 Re 3, 3: Salomón anduvo en los principios de su padre David (*b^e^ḥuqqôt dāwid*).[13]
5, 17: A causa de sus guerras, a David se le impidió la construcción del templo, pero no obstante, David es el creador espiritual de la construcción del templo.
8, 17 s: David había proyectado construir el templo, y en ello hizo bien.
9, 4: David anduvo delante de Yahvé «en pureza de corazón y rectitud» (*b^e^tām-bēbāb wb^e^yšer*).
11, 4: El corazón de David estaba, sin divisiones, con Yahvé (*šālēm 'im y^e^hwāh*).
11, 6: David siguió a Yahvé plenamente (*millē' 'aḥărê y^e^hwāh*).
11, 33: David anduvo en los caminos de Yahvé, y actuó según su voluntad (*la'ăśôt hayyāšār b^e^'ênê y^e^hwāh*).
11, 38: David anduvo en los caminos de Yahvé, hizo lo que le agradaba y guardó sus preceptos y mandamientos.
14, 8: David guardó los mandamientos de Yahvé y estuvo unido a él de todo corazón, haciendo solamente lo que agradaba a Yahvé (*hālak^e^ 'aḥăray b^e^kol l^e^bābô la'ăśôt raq hayyāšār*).
15, 3: El corazón de David estaba, sin divisiones, con Yahvé.
15, 5: David hizo lo que le agradaba a Yahvé, en toda su vida no se apartó de todo lo que le había mandado, exceptuando el asunto del hetita Urías (*lō' sār mikkōl 'ăserṣiwwāh kōl y^e^mê ḥayyāyw*).
15, 11: Asa hizo lo que agradaba a Yahvé, como su antepasado David.
2 Re 14, 3: Amasia hizo lo que agradaba a Yahvé, pero no como su antepasado David.
16, 2: Ahas no hizo lo que agradaba a Yahvé, como su antepasado David.

13. Hay que añadir 1 Re 3, 14: David marchó en las prescripciones y mandamientos de Yahvé.

18, 3: Hiskia hizo lo que agradaba a Yahvé, exactamente como lo hizo David.
21, 7: Yahvé dijo a David (!) y a su hijo Salomón: en este templo y en Jerusalén, que yo he elegido de todas las tribus de Israel, quiero que more mi nombre eternamente.
22, 2: Josías anduvo enteramente en el camino de su antepasado David.

También esta yuxtaposición contiene solamente frases dtr. Como podía imaginarse, la imagen es unívoca: David, y no Salomón, como se ha dicho a menudo, es el rey según el corazón del Dtr. Es el arquetipo del ungido plenamente obediente y por ello el modelo para todos los reyes posteriores en Jerusalén. Pero, ¿cuál es el David, que *b^etām-lēbāb wb^eyšer,* anda ante Yahvé, cuyo corazón está con Yahvé sin divisiones y que solamente (*raq*) hizo lo que agradaba a Yahvé? Sin duda, no es el David de la historia de la sucesión al trono, aquella personalidad auténticamente contradictoria, fuerte y tenaz en lo político y de peligrosa debilidad en la propia casa; envuelto en la culpa en diversas ocasiones y sin embargo al final conducido misericordiosamente por Yahvé a través de todas las vicisitudes. Esta imagen, plenamente humana, será recubierta a partir de ahora por una esfera de ideas totalmente distintas, a saber: el de un David arquetípico, teocrático y modélicamente obediente. Con ello está dando testimonio el Dtr en primer lugar de un círculo de ideas mesiánico, que debió de existir en su tiempo. Es difícil decir cuándo y cómo nació esa imagen de David, purificada de todos los defectos. En el salmo 132 nos volvemos a encontrar esa imagen del David ejemplarmente obediente. Sobre todo parece presuponerlo también Isaías [14]. Sea como fuere, el caso es que al aceptar esa fuerte tradición, el Dtr se apartó al máximo de su suelo nutricio teológico, el Dt [15]; y el amplio espacio que el Dtr da a esa tradición en su obra, muestra que la tradición deuteronomística no se pudo mantener en su pureza. El círculo de ideas mesiánico, evidentemente muy fuerte, penetró en ella y se impuso. En efecto, es notable el empeño en adscribir todo el asunto del templo, tan premeditadamente, a cuenta de David. Quizás la tradición del templo, junto con todos los elementos cúlticos que contenía, estaban necesitados de colocarse aún más bajo la sombra de David, para volver a legitimarse partiendo de ella.

14. Por ejemplo, Is 1, 21.
15. Según la concepción del Dtr, «el cuidado vicario por el mantenimiento de la relación entre Dios y el pueblo descansa» en el rey (Noth, *o. c.*, 137), lo cual es un pensamiento completamente ajeno al deuteronomio.

Finalmente, era sólo una fidelidad por parte del Dtr frente a la tradición que le había sido entregada. Le había sido entregada, como principio creador de la historia, no solamente la palabra de la maldición de Yahvé contra el transgresor de sus mandamientos en el Dtr, sino también la promesa profética de la alianza de David. La historiografía deuteronomística tenía que contar con ese binomio; incluso el Dtr atribuyó a su potencia creadora recíproca la forma y el decurso de la historia del reino de Judá. Estamos formulando con ello un resultado importante: la palabra de Yahvé actúa, según la descripción del Dtr, en la historia de Judá creando historia, y esto de dos maneras: 1, como ley, juzgando y aniquilando; 2, como evangelio, es decir: en la promesa de David, que se cumple continuamente, salvando y perdonando. El vaticinio de Natán recorre como un κατέχων la historia de Judá y mantiene apartado del reino, «a causa de David», el juicio merecidísimo.

Inmediatamente surge la cuestión: ¿qué ocurrió al final? ¿fueron las palabras de misericordia el coeficiente más bajo siendo vencidas en el campo de la historia finalmente por las palabras de juicio? El resultado final real de la historia del reino de Judá, así como también el hecho de que el Dtr en la época más tardía de los reyes ya no hable de la función salvadora del vaticinio de Natán parecen apuntar en ese sentido. Es como si los (*mbḥṭïṣhb*) perdieran su poder protector con la creciente culpa humana. Así se piensa poder comprender facilísimamente el dilema teológico en el que se halla el Dtr al final de su obra: por una parte, a nadie más que a él le estaba prohibido quitar algo de la terrible severidad del juicio; por otra parte no podía, no le estaba permitido creer que la promesa de Yahvé, es decir, «la luz de David» hubiera sido extinguida definitivamente; pues una palabra pronunciada por Yahvé dentro de la historia no podía fallar. Por eso, según nuestra opinión, no puede caber ninguna duda de que el final definitivo de la obra dtr, la noticia de la liberación de Jeconías de la cárcel (2 Re 25, 27-30) tiene una significación teológica especial:

> El año 37 de la deportación del rey Joiakin de Judá, el día 27 del duodécimo mes, Evil Merodach, rey de Babilonia, en el primer año de su gobierno, hizo gracia al rey Joiakin de Judá y le sacó del calabozo. Habló amistosamente con él y le concedió un lugar más alto que el lugar de los otros reyes, que estaban con él en Babilonia. Pudo dejar sus vestidos de prisión y sentarse siempre a la mesa del rey durante toda su vida. Su mantenimiento continuo, le fue concedido, día tras día, por el rey, tanto como necesitaba, durante toda su vida.

Ciertamente, no se manifiesta aquí nada con una fórmula teológica, sino que solamente se indica algo con gran reserva; pero precisamente se menciona un suceso que para el Dtr tenía una importancia de signo; un hecho, en el que Yahvé, si esa era su voluntad, podía volver a empezar. En cualquier caso, este pasaje debe ser entendido por cualquier lector como una indicación de que los davídidas no habían llegado a un final irrevocable. [16]

Ya Noth en su estudio quitó los fundamentos a los prejuicios, totalmente injustos con que se condenaba esta historiografía. La renuncia a entrar en los grandes problemas propios de esa historia, no pueden explicarse sencillamente por la incapacidad del Dtr. Lo que el Dtr describe es propiamente una historia de la palabra creadora de Yahvé. Lo que le cautivaba, era, por decirlo así, el *funcionamiento de la palabra divina en la historia* [17]. Por tanto en esta limitación se encierra en realidad una pretensión enorme: lo que por regla general llena la historia con su estrépito; su compleja problemática interna no son decisivas para Israel, sino que basta con aplicar un par de sencillísimos conocimientos básicos teológico-proféticos sobre la naturaleza de la palabra divina. Por tanto sólo esa palabra de Yahvé es la que da al fenómeno de la historia cohesión y conciencia de un fin; la que reúne en su totalidad ante Dios a cada uno de los múltiples fenómenos aislados. Así, el Dtr muestra, de un modo ejemplarmente valioso, qué es historia de la salvación en el antiguo testamento; a saber: un discurso histórico que es configurado y llevado a su plenitud por la palabra de Yahvé introducida en él y que actúa ininterrumpidamente salvando o condenando.

16. Los versículos tienen «unas resonancias que hacen confiar en la misericordia de Dios»; L. Köhler, *Theologie des AT*, 77 (^{3}1953), 78 s.

17. Dtr expresa muy claramente, por boca del rey Salomón, esa relación entre palabra e historia: «Lo que prometiste con tu *boca*, lo has cumplido con tu *mano*»: 1 Re 8, 24.

EL RITUAL REAL JUDIO *

El antiguo testamento contiene solamente dos relatos claros de coronaciones reales, a saber: la de Salomón, y la de la subida al trono de Joas. Según 1 Re 1, 33, Salomón bajó sobre la mula real (*pir^edat hammelek^e*), acompañado del sacerdote Sadoc, de Natán, Creti y Pleti, hasta la fuente de Guihon, para recibir allí la unción. Luego, entre las aclamaciones del pueblo, volvió a palacio y subió al trono de su padre. En 2 Re 11 se han entremezclado dos relatos, que sin embargo aparecen ambos como igualmente dignos de confianza [1]. Después de que el sacerdote Joiada, hábilmente, con ayuda de los alabarderos, ha asegurado el atrio del templo frente a cualquier sorpresa, saca fuera al príncipe Joas, le unge como rey, y el pueblo grita: ¡«Viva el rey»! Después el rey es llevado desde el templo, a través de la puerta de los alabarderos, hasta el palacio, donde sube al trono real. El relato paralelo, v. 13-18, aporta detalles sobre los sucesos del templo. Más tarde nos ocuparemos de una de esas indicaciones; la de que el joven rey estaba en un lugar determinado.

Ambos relatos nos describen coronaciones extraordinarias. Pero precisamente debemos su existencia a ese hecho, pues no había ningún motivo para describir los casos normales de unciones reales. También la unción de Salomón tuvo lugar atropelladamente; y sobre todo, no estuvo determinada por ningún ceremonial tradicional. Es significativo que David tenga que encontrar por primera vez las disposiciones *ad hoc* y que se le confíe a

* Publicado originalmente en Theologische Literaturzeitung 72 (1947) col. 211-216.

1. B. Stade, ZAW 1885, 280 s.

Benaja, jefe del cuerpo de guardia, la dirección de toda la celebración (1 Re 1, 36). El modo con el que se habla de la «mula real», habla a favor de una cierta tradición: cf. 2 Sam 13, 29; 18, 9. En el tiempo anterior a los reyes había sido el asno la cabalgadura de las personas ilustres y de los príncipes (Jue 5, 10; 10, 4; 12, 14)[2]. Debe dudarse que ese uso persistiera durante mucho tiempo todavía, en la época de los reyes, después de la introducción del caballo en Israel. Sería pues significativo y cuadraría con diversas analogías que el vaticinio mesiánico de Zac 9, 9 se remontara expresamente a una antigua tradición.

Pero es evidente que, según las dos descripciones, la ceremonia de la coronación se dividía en dos actos; a saber: la unción en el santuario y la subida al trono en el palacio real. No se dice ciertamente en qué piensa el narrador de 1 Re 1 al mencionar la fuente de Ghichon, pero por supuesto que este lugar evidentemente era calificado como sagrado[3]. Ahora bien, según todo lo que sabemos, se habían dado más presupuestos para la formación y realización de un ceremonial regio firme en el reino de Judá que en el reino de Israel. La monarquía del reino del norte nunca dejó de ser completamente una prolongación del liderazgo carismático del antiguo Israel. La designación de un rey y la coronación tenía lugar allí donde lo exigían las circunstancias políticas internas a veces muy lábiles[4]. ¿Quién podía saber dónde y cuándo Yahvé designaría un nuevo rey? Las circunstancias, mucho más estables, de Judá ofrecían posibilidades muy distintas para un ceremonial firme. Aquí permaneció el trono durante siglos en manos de una dinastía, y además se añade que aquí estaba presente una fuerte corriente de antiquísimas tradiciones reales sagradas, provenientes de la antigua ciudad-reino predavídicos, que se manifestaba (con nuevos estímulos de la fe en Yahvé), al menos desde el punto de vista formal, como un importante factor configurador. Samaria fue una fundación nueva de Omri (1 Re 16, 24). Es evidente también la gran diferencia a este respecto.

Para comenzar ahora con lo más externo: que el rey judío en la coronación y también en otras ocasiones solemnes tuviera

2. Jue 10, 4; 12, 14 habla del asno semental *'ayir*; véase sobre este punto L. Köhler, *Kleine Lichter*, 1945, 52 s.

3. Salomón tuvo que ser introducido en la ciudad a través de la «puerta del agua» (Neh 3, 26; 12, 37).

4. Fundamental a este respecto A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, 16 s. (*Kl. Schr.* II, 11 s.).

un lugar especial. En 2 Re 11, 14 leemos que Atalía había visto cómo el rey *'ōmēd 'al-hā'ammûd kammis^eppāṭ*. El relato paralelo en las crónicas (2 Crón 23, 13) es algo más preciso: *'ōmēd 'al-'ammûdô bammabô'*. Desgraciadamente la tradición no es totalmente unívoca en este punto. Verdad es que también informa el libro segundo de los reyes (23, 3) de Josías *wayya'āmōd hammelek^e 'al-hā'ammûd*, de tal manera que se debería suponer que *'al-hā'ammûd* se traduciría por «junto a», «sobre la columna»; pero aquí el relato paralelo de las crónicas tiene *'al-'ām^edô*, «en su sitio» (2 Crón 34, 31). En cualquier circunstancia hay que suponer que el lugar era elevado. El rey debía ser visible para la multitud que se aprestaba para la fiesta, de modo que podría pensarse en un pedestal con forma de columna. Quizás incluso tendría que mencionarse en este contexto el *kîyyôr*, «el caldero», de tres codos de altura y cinco de anchura, que Salomón había mandado fabricar y desde el que parece que pronunció la gran oración de la dedicación (2 Crón 6, 13). Aun cuando el cronista, al darnos esta noticia, hubiera tenido el interés de distanciar a Salomón del lugar del alto personal del culto, no por ello hay que suponer que al mencionar ese podio sencillamente está inventando algo. Más importante que esa cuestión arqueológica aislada es el hecho de que ese lugar del rey en el templo también se menciona en las fuentes egipcias:

> Su majestad llegó a la morada digna de respeto, a la gran puerta exterior del Señor de ambos países; ese es el lugar para el séquito del rey en la casa de Dios de Amún.[5]

En el relato principal de la solemnidad de la subida al trono en 2 Re 11 se describe la realización propiamente dicha de la coronación en la forma que a continuación se expresa: el jefe de sacerdotes Yoyada «sacó al hijo del rey fuera» (al atrio del templo) (*wayyittēn 'ālāyw 'et-hannēzer w^e'et-hā'ēdût*). Sabemos en cierta manera cómo tenemos que imaginarnos la diadema[6] Por eso no se puede empezar con el *'ēdût*; en todos los lugares clásicos más recientes (Gesenius, Biblia hebraica, Comentarios, etc...) se propone por eso unánimemente el cambio en un *s^e'ādôt*

5. De un texto, no publicado, de la 18.ª dinastía (Hatschepsut). He de agradecer a H. Kees sus consejos en cuestiones de egiptología, así como la traducción de los textos. Digamos además que Legrain cree haber encontrado ese lugar en una lámina de alabastro hundida en el suelo cerca de la entrada oriental (cf. 2 Crón 23, 13) (comunicación oral de H. Kees).

6. H. Kees, *Kulturgeschichte des alten Orients (Ägypten)*, 1933, 173. Cf. también H. Bonnet, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte (Äg. Rel.)*, 1934, Abb. 63, 65.

«brazalete» (según 2 Sam 1, 10). Se considera *'ēdût* como un cambio tendencioso de la palabra antigua en el sentido de Dt 17, 18 s. Pero esta última hipótesis no es convincente, ya que *'ēdût* es una palabra completamente no-deuteronómica. No se halla en modo alguno en el deuteronomio.

La significación de *'ēdût* es, según Gesenius, «testimonio», «estatuto dado y recibido solemnemente». Aquí, en nuestro contexto, debe tratarse de un objeto, que puede ser suspendido, evidentemente de un papel escrito. Para apartarnos de esta idea tenemos tanto menos motivo, ya que sabemos qué papel desempeñaba el protocolo del rey (nb. t) en la subida al trono de los faraones [7]. ¿Qué otra cosa es ese nb. t que un «estatuto dado y recibido solemnemente»? Contiene ante todo el nombre de trono tradicional, dado por la divinidad al faraón, y la comisión de la soberanía; en una palabra, la legitimación del rey como soberano por mandato de la divinidad. Ahora bien, de aquí brota inmediatamente la luz para un lugar del sal 2.°, hasta ahora no suficientemente explicado. El Ungido dice: *'ăsappᵉrāh 'el ḥōq yᵉhwāh 'āmar 'ēlay bᵉnî 'attāh.*

Entiéndase aquí como se quiera la preposición *'el*, que en unión con *sippēr* es singular, el rey anuncia aquí a la luz del día su subida al trono por una decisión divina, que le fue prometida: Yahvé le ha adoptado como hijo y le ha confiado el dominio sobre todo el mundo. Bajo *ḥōq* hemos de entender precisamente aquel protocolo real; *ḥōq* es aquí sencillamente un sinónimo de *'ēdût,* como hemos encontrado en 2 Re 11, 12. Nos permite hacer esta hipótesis el hecho de que el protocolo real egipcio precisamente ha jugado un papel la cualidad del faraón de ser hijo de Dios. Así habla Amón-Re de Karnak a Hatschepsut:

> Mi hija querida... yo soy tu padre amado.
> Yo establezco tu dignidad como señor de ambos países.
> Yo te escribo tu protocolo. [8]

¡Qué estrechamente se relacionan esta formulación con el título que Yahvé da al rey en Sal 2, 7! Y cuando al seguir estudiando este texto egipcio leamos lo que dice acerca de la solemne comisión de la soberanía, pensaremos en el v. 8 del mismo salmo:

7. Sethos I relata en su templo de los muertos en Karnak lo que le dijo Thot: «He escrito tu protocolo con mis propios dedos». «Yo te escribo cien millares de años»: Lepsius, *Denkm.* III, 151 a.
8. *Urk.* IV, 285.

Entonces escribió el señor de todo el protocolo de S. M. como rey benéfico del ámbito de Egipto, el que abarca los países y determina sus necesidades. S. M. habló, escribiendo el protocolo para sus repeticiones en los aniversarios...

Finalmente añadiremos un testimonio de un largo relato de Thutmosés III; el párrafo trata de su elección por Amún, y se lee como un paralelo exacto de 2 Re 11, 12, merced a su yuxtaposición de diadema y protocolo real:

El colocó mi diadema y me escribió el protocolo.[9]

A pesar de los llamativos paralelismos del ritual real judío con el ritual del antiguo Egipto, existe sin embargo una profunda diferencia. Se refiere a la forma en la que se imaginaba la relación de Yahvé con el ungido. En Egipto se entendía la cualidad de hijo de Dios, del faraón, en sentido mitológico; la divinidad era, en sentido físico inmediato, padre del rey. Era una idea que en la esfera de la fe de Yahvé era absolutamente irrealizable. Aquí el rey era hijo de Yahvé *per adoptionem*. El día de su subida al trono entra en la relación de filiación, como había sido prometido ya en el vaticinio de Natán en 2 Sam 7 al correspondiente portador de la corona. Sin embargo se puede decir todavía algo más concreto acerca de esta diferencia, ya conocida antes de ahora, entre la idea veterotestamentaria y la del antiguo Egipto.[10]

Partiremos de una jaculatoria que se encuentra en el Sal 89:

Tú has despreciado la alianza de tu siervo, tú has profanado su diadema hasta la tierra (Sal 89, 40).

Todo el contexto trata de la promesa de David; en el estilo de canto la lamentación es una llamada única al *ḥas^edê dāwid* probablemente de la época del exilio. En los vv. 25-37 se parafrasea la profecía de Natán, pero sin embargo, evidentemente, no en dependencia inmediata de 2 Sam 7. Una larga serie de elementos, muy antiguos, carece allí de toda correspondencia, y esto va contra la hipótesis de que 2 Sam 7 haya sido el modelo literario para nuestro pasaje. Con el versículo citado más arriba, la oración se orienta hacia la lamentación y el ruego. El *b^erît* que

9. *Urk.* IV, 160.
10. Por ejemplo H. Gunkel, *Psalmen*; Kittel, *Psalmen*, sobre Sal 2.

se menciona ahí, se refiere naturalmente a la alianza de David. Es notable que la expresión *b^erît* no caiga en la esfera del vaticinio de Natán propiamente dicho. Pero la cosa misma no es, en ningún caso, una construcción posterior teologizante, como muestran ya las antiquísimas «últimas palabras de David» de 2 Sam 23, 5. También Sal 132, 12 es evidentemente un documento antiguo. Aquí nos interesa la yuxtaposición de *nēzer* y *b^erît,* que recuerda muchísimo el lugar de 2 Re 11, 12, del que hemos partido. Pues ya desde hace mucho tiempo se sabe que *b^erît* y *'ēdût,* en el antiguo testamento, bajo ciertas circunstancias, son usados como sinónimos [11]. En 2 Re 11, 12, la cosa es calificada más bien según su aspecto objetivo formal, —un *t^e'ûdāh* puede ser cerrado y sellado (Is 8, 16)—; en el Sal 89, 40, más bien bajo el aspecto de su contenido. Que tenemos razón para establecer tan estrecha relación entre ese pasaje del salmo y el protocolo real, lo muestra la promesa de una duración eterna del trono (v. 5, v. 37 s) que, como vimos más arriba, pertenecía precisamente al requisito fraseológico del nb. t egipcio. Y además podríamos pensar aquí una vez más en Sal 2 pues un pasaje en Sal 105, 10 nos muestra cómo *ḥōq* podría estar en íntima correlación con *b^erît*:

> El lo ha establecido como estatuto (*ḥōq*) para Jacob, como alianza (*b^erît*) eterna para Israel...

Ahora sigue en el v. 11 s a esa proclamación programática de un *ḥōq* divino la transcripción jurídica del contenido de la alianza. Exactamente así sucede en Sal 2: el ungido anuncia en el v. 7 una comunicación sobre un *ḥōq* de Yahvé y en el v. 7b se glosa el contenido de la alianza de Yahvé. Así pues, en los pasajes citados, *ḥōq, 'ēdût* y *b^erît* son más o menos sinónimos para la misma cosa, y ha quedado claro cómo en el ceremonial real judío, precisamente en el punto en el que los toscos *mythologoumena* egipcios se apoyaban en la filiación física divina del rey, se encuentra la bella idea israelítica de la alianza de Yahvé con los davídidas.

Pero, evidentemente, el discurso del ceremonial de la subida al trono, según los documentos entresacados por nosotros, se ha dividido en dos procesos. En uno, le fue entregado al rey por el sacerdote *nēzer* y *'edût*; y opinamos que la diadema y el

11. R. Krätzschmar, *Die Bundesvorstellung im AT.*

protocolo real, desde el punto de vista sacro-jurídico, eran los dos atributos, con cuya entrega se había realizado la auténtica coronación. En ese protocolo real Yahvé habla en lenguaje directo al rey, le llama hijo; le confiere la soberanía; le otorga su nombre de trono, etc. Pero luego, y esto es una escena nueva, el rey mismo toma la palabra; apela a una revelación divina y proclama amenazadoramente, más o menos entre líneas, *urbi et orbi*, esa soberanía que le ha sido confiada, apoyándose naturalmente, desde el punto de vista fraseológico, en el estilo del protocolo real [12]. Esta última escena, a diferencia de la primera, era repetible según las circunstancias en las grandes festividades. Podría pensarse que este segundo acto del ceremonial ya no tenía lugar en el templo, sino en el palacio real (cf. más arriba).

Digamos todavía una palabra acerca de los títulos reales. Constituían el contenido principal del protocolo real egipcio, alrededor de los que se adhería todo lo demás (filiación divina, concesión de la soberanía, etc.). Como es sabido en el antiguo testamento se encuentra un sólo ejemplo de una titulación real verdaderamente llevada a cabo; a saber: en el vaticinio mesiánico de Is 9, 5b. Este pasaje prueba que la donación del nombre por la divinidad pertenecía al ceremonial de la fiesta judía de la subida al trono; ya que en el pasaje Isaías no presenta algo totalmente nuevo, sino que, al menos desde el punto de vista formal, depende de una tradición [13]. Pero me parece que tanto en 2 Sam 7, 9 como en 1 Re 1, 47 hay una clara alusión a esa donación solemne de un nombre, pues la frase de que Yahvé al rey «un gran (buen) nombre ha dado (quiera dar)» está en ambos pasajes de tal modo imbuido de fraseología cortesana, que no se puede entender sencillamente en el sentido general de «hacer famoso».

Es difícil comprender, desde el punto de vista de historia de los géneros literarios, a Is 9. No hay antes unas palabras divinas; faltando toda indicación al respecto, y parece por consiguiente faltar completamente asimismo la alocución directa de Yahvé. Por tanto, no se puede decir que este trozo contenga una proclamación encargada por Yahvé que el profeta tuviera que transmitir a un público determinado. Si además notamos que en el v. 3 Yahvé es interpelado usando el tú («Tú has engrandecido» «su júbilo», «Tú has multiplicado su alegría»), advertiremos que

12. Véase un ejemplo de esta forma comunicativa en *Urk* IV, 80.
13. H. Gressmann, *Der Messias*, 1929, 244.

nos encontramos ante algo único; pues, a diferencia por ejemplo de la profecía de Jeremías, en Isaías desaparece totalmente la interpelación humana a Dios. [14]

Nos ocuparemos aquí solamente de los versículos 5-6, que contienen el anuncio del nacimiento de un hijo y la proclamación de su nombre en el trono. Si en alguna parte, aquí habríamos de esperar tropezarnos con la forma estilística del protocolo real. Esto tendría en primer lugar como consecuencia, que la palabra «niño» no habría que entenderla en el sentido exacto, sino más bien en analogía con el «hoy te he engendrado» de Sal 2, 7. Se habla de la subida al trono de un davídida, que entra ahora en la relación de filiación ofrecida por Yahvé al rey. Pero, ¿quiénes son esos «nosotros», a los que se ha regalado el heredero del trono? La cuestión no ha sido planteada en los comentarios. Por dondequiera se considera el v. 5 como palabras del pueblo, que hasta ahora «andaba en tinieblas». Pero esto no puede ser. En los protocolos reales egipcios habla en todos los casos la divinidad. El estilo primitivo en primera persona se deja únicamente cuando los reyes hablan ante terceros de los atributos que Dios les ha otorgado. Y esa redacción del v. 5 correspondería también completamente a la forma estilística de la alocución divina en el salmo 2. Y además: ¿no sería una forma de hablar demasiado antinatural del pueblo, que «le» hubiera nacido un niño? En cualquier caso existe entre el v. 4 y el v. 5 un cambio de voz, por tanto debe traducirse el *kî* al comienzo del v. 5 absolutamente, es decir: en el sentido de «realmente», «en verdad». El ungido es *śar*, es decir: lugarteniente en el reino de Yahvé. No es *melek*^{e} responsable hacia arriba, como ha expuesto Caspari en un escrito al que se ha prestado poca atención [15]. Si nuestro modo de entender este pasaje es correcto, entonces Is 9, 5 es el único testimonio, en el que el mesías, expresamente, es calificado como hijo de Dios. Con todo, también en otros textos mesiánicos, se da tácitamente por supuesto.

14. Propiamente el único testimonio en el protoisaías es Is 9, 3, ya que, naturalmente, hay que juzgar de modo muy distinto a Is 6, 8. 11 y con dificultad podrá considerarse el «salmo» de Is 12, 1 como isaíaco.

15. W. Caspari, *Echtheit und Hauptbegriff der messianischen Weissagung Is 9* (1908).

LA CIUDAD SOBRE EL MONTE *

En nuestro modo de entender la predicación profética, nos encontramos todavía en un movimiento de retroceso, por ejemplo frente al conocido cuadro trazado por B. Duhm. Las cosas no son tan sencillas tanto con respecto a la novedad de las «ideas» proféticas como respecto a su antagonismo con el pueblo. Más bien vemos a los profetas como portadores y anunciadores de ideas escatológicas que, en lo esencial, existían ya completamente configuradas en la tradición popular. Sobre la validez y legitimidad de esos materiales, que también les habían sido dados a los profetas, no ha surgido ningún debate. Se discute más bien la cuestión de su empleo y sus consecuencias. No cabe duda de que los profetas hacen gala de un grado desacostumbrado de libertad en su modo de tratar las antiguas ideas canónicas y ante todo en su actualización para una determinada época y para un determinado grupo de hombres. A pesar de eso, parece que ya es tiempo de que, en consideración a esa dependencia de las tradiciones, el concepto de lo profético sea formulado totalmente de nuevo. En lo que sigue a continuación solamente abordaremos una de esas esferas de ideas escatológicas, que fue aprovechada por diversos profetas y configurada a propio gusto según los casos.

Toda la profecía de Isaías gira en torno a la ciudad de Dios, Sión, la elegida por Yahvé. Y esto con tanta exclusividad, que hay que preguntarse si Isaías conoció la «teología de la alianza», tal y como se halla formulada clásicamente en las fuentes del hexateuco. Para él la legitimación según la fe no solamente de

* Publicado originalmente en EvTh 8 (1948-1949) 439-447.

Sión sino de Israel[1] radicaba únicamente en que Yahvé había «fundado» (14, 32) Sión y que había asignado una gran promesa al trono de David. Ahora bien, esa indicación ya está mostrando, que la tradición, cuyo portador y portavoz era Isaías, no era tampoco uniforme sino bastante compleja. Isaías se basa ciertamente en el vaticinio de Natán, es decir, aquella tradición de la alianza de David, en la que Yahvé había prometido a los davídidas la filiación y la existencia eterna del trono de David[2]. Pero con ella se mezcla una esfera de ideas referente a la montaña de Dios, cuyo origen a partir de la mitología oriental común es bastante claro, y que quizás fue vinculada por primera vez por Isaías a aquella tradición de la alianza de David[3]. Notemos aquí de paso solamente que Isaías en ocasiones une todavía otro tercer círculo de ideas, a saber, el del resto santo (1, 9; 14, 32; 30, 17).

I. Is 2, 1-4

2 En el final de los tiempos sucederá que el monte de la casa de Yahvé será establecido en la cima de las montañas y se elevará más alta
que las colinas. Entonces todos los pueblos afluirán a ella, 3 y muchas
tribus se pondrán en camino (y dirán): vamos, subamos a la montaña
de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, a fin de que nos adoctrine so-
bre sus caminos y caminemos por sus senderos; pues de Sión vendrá
la doctrina y la palabra de Yahvé de Jerusalén. 4 Será componedor
entre los pueblos y propondrá decisiones a muchas tribus. Entonces
ellos harán de sus espadas rejas de arado y sus lanzas podaderas. Nin-
gún pueblo levantará la espada contra otro y ya no se ejercitará más
la guerra.

Esta es la versión primera y más antigua de aquel círculo de ideas de la definitiva glorificación de la montaña de Dios y de su significación salvífica para todo el mundo. No se puede dudar que este texto, que como es sabido se encuentra también en el libro de Miqueas (Miq 4, 1 s), es de Isaías. Se incorpora excelentemente al mundo de ideas de Isaías, cosa que no se puede decir en el caso de Miqueas. El texto (cuya lectura solamente

1. Sobre Israel en tiempos de Isaías véase L. Rost, *Israel bei den Propheten*, 1937, 32 s.
2. Cf. van den Bussche, *Le texte de la prophetie de Nathan sur la dynastie davidique*, Louvain 1948.
3. Johannes Jeremias, *Der Gottesberg*, 1919; H. Gressmann, *Der Messias*, 164 s.

en el v. 2 y 3a no es del todo segura)[4], espera una transformación elemental, natural, de las condiciones geográficas imperantes hasta entonces. La montaña del templo sobresaldrá sobre todas las demás montañas al final de los tiempos[5]. El lugar en el que Yahvé ha vinculado su salvación saldrá de su insignificancia e incógnito y será visible *in doxa* a todo el mundo. El resultado será una peregrinación universal de los pueblos hacia ese lugar. Las gentes son invitadas a ponerse en camino hacia allá; y hasta el final del vaticinio no se conoce la causa auténtica y la finalidad de aquella peregrinación escatológica de los pueblos: su falta de paz ha impulsado a los pueblos a ponerse en camino; buscan la montaña de Dios, para salir de la carencia de salvación de su vida común. Allí encontrarán las disposiciones divinas, gracias a las cuales podrán vivir en paz duradera los unos con los otros. La idea del profeta es, evidentemente, la de que el cambio de las armas en utensilios pacíficos se realizará sólo después de la vuelta a sus respectivos países. Si el vaticinio termina así con una imagen sorprendentemente prosaica y realística (la visión permanece completamente inmanente a la historia y carece plenamente de accesorios mitológicos). Esas disposiciones, recibidas por los pueblos, son concebidas evidentemente como una palabra de Dios creadora: su realización ya no depende de contingencias terrenales y humanas, sino que la palabra de Dios realiza creadoramente la obediencia. El recibir esa doctrina significa una nueva vida.

El proceso es absolutamente cultural; así pudo haber visto Isaías, año tras año, peregrinar hacia el templo a los grupos de peregrinos en la época de la fiesta de los tabernáculos. Con todo no se habla de ofrendas ni sacrificios, aunque también el derecho divino se recibía en el ámbito del culto[6]. De este modo podría considerarse la totalidad como un poema, genial, profético, de Isaías, en el que lo experimentado en el presente, es proyectado universalmente hacia lo escatológico. Mas los textos situados a continuación nos muestran que Isaías hace suya una esfera de

4. Hemos reproducido su forma actual. El *bêt* del v. 2 falta en los LXX. El *nākôn* bien se puede relacionar, según Miq 4, 1, con el *bᵉrō'š*. En el texto hebreo de Isaías (encontrado en 1948) del último o penúltimo siglo antes de Cristo falta el *'el har yᵉhwāh* (Bulletin of the American School of Oriental Research [oct. 1948] 17).

5. Es totalmente arbitrario arrancar ese «rasgo mitológico» de la profecía de Isaías. La tradición profética, cuando habla sobre ello, ve en el monte de Yahvé, el monte elevado que sobrepasa a todos. Ez 17, 20-24; 20, 40; 40, 2; Zac 14, 10.

6. La proclamación del derecho divino, especialmente del decálogo, tenía lugar en el punto culminante de la fiesta de las chozas (A. Alt, *Ursprünge des isr. Rechts*, 1934, 63 s. [*Kl. Schr.* I, 325 s.]).

ideas escatológicas que en lo esencial ya tenía existencia propia. Si se quiere plantear la cuestión acerca de lo típico de este profeta, *habría que decir que dio un colorido igual a ese material* preexistente, considerablemente ampuloso y lo había reducido enérgicamente a lo que se aparece en todas partes como una tendencia específicamente isaíaca, a saber: a la recepción y realización escatológica del derecho divino. Se creía percibir también en aquel evidente apartarse del comienzo fantástico y mitológico hacia un perfil más sobrio, más inmanente a la historia (los pueblos vuelven a sus países aun en el *esjaton*) un aliento del espíritu de Isaías.

II. Is 60

1 ¡En pie, irradia, pues tu luz viene y la gloria de Yahvé resplandece
sobre ti! 2 Pues, mira, la tiniebla[7] cubre la tierra y la oscuridad a los
pueblos, pero sobre ti resplandece Yahvé y su gloria aparece sobre ti.
3 Entonces los pueblos marcharán hacia tu luz y los reyes a tu esplen-
dor, que irradia sobre ti. 4 Levanta tus ojos y mira alrededor: todos
se han reunido y vienen hacia ti. Tus hijos vienen desde lejos y tus
hijas son traídas en brazos. 5 Tú mirarás y estarás radiante, tu cora-
zón latirá y se dilatará, pues hacia ti afluirán la abundancia del mar,
los tesoros de los pueblos vendrán hacia ti. 6 Te cubrirá una multi-
tud de camellos, los dromedarios de Median y de Efa. Vendrán todos
los de Saba, traerán oro e incienso y anunciarán las alabanzas de Yah-
vé. 7 Todas las ovejas de Cedar se reunirán en ti, los carneros de Ne-
bayot estarán a tu servicio, subirán a mi altar para ser aceptados, y
yo, yo quiero honrar la casa de mi gloria. 8 ¿Qué vuela allá seme-
jante a una nube, como palomas hacia su palomar? 9 Si, para mí se
reúnen los marinos y los navíos de Tarsis, para traer a tus hijos de
lejos; su plata y su oro los traen consigo para honra de Yahvé, tu
Dios, y para el santo de Israel, porque él te honra. 10 Entonces cons-
truirán tus muros los hijos de los extranjeros y los reyes te servirán;
pues en mi cólera te golpeé, pero en mi benevolencia me compadezco
de ti. 11 Y tus puertas estarán siempre abiertas, día y noche no se
cerrarán a fin de que los tesoros de los pueblos puedan ser llevados
a ti, bajo la conducción de sus reyes. (12 Pues el pueblo o reino, que
no te sirva, perecerá y los pueblos serán desolados)[8]. 13 La gloria del
Líbano vendrá hacia ti, cipreses, olmos y abetos, para embellecer el
lugar de mi santuario y yo honraré el escabel de mis pies. 14 Hacia ti
vendrán inclinados los hijos de tus opresores, y se prosternarán a tus
pies todos los que te menospreciaban. Te llamarán «Ciudad de Yah-
vé» «Sión del santo Israel». 15 En vez de ser abandonada, odiada, no
visitada por nadie, te elevaré a eterna grandeza, en motivo de alegría
de generación en generación. 16 *Mamarás la leche de los pueblos y*

7. El *h* de *hinnēh* fue transcrito equivocadamente y luego entendido como artículo.
8. El v. 12 es un suplemento posterior en prosa.

mamarás el pecho de los reyes y conocerás que, yo Yahvé, soy tu salvador y tu salvador, el fuerte de Jacob. 17 En lugar de bronce te traeré oro y en lugar de hierro traeré plata y en lugar de madera, bronce y en lugar de piedras, hierro. Haré de la paz tu magistratura y la justicia será tu gobierno. 18 Ya no se oirá hablar más de violencia en tu país, de opresión y destrucción en tu territorio, sino que tú pondrás por nombre a tus muros «salvación» y a tus puertas «alabanza». 19 Ya no será más el sol tu luz durante el día, ni el resplandor de la luna te alumbrará, sino que Yahvé será eternamente tu luz y tu Dios será tu gloria. 20 Tu sol ya no se pondrá, ni tu luna menguará; pues Yahvé será tu luz eterna y los días de tu duelo tendrán un fin. 21 Tu pueblo constará solamente de justos; ellos poseerán la tierra eternamente, el retoño de la plantación de Yahvé, la obra de mis manos, para honrarme. 22 El que es pequeño, se transformará en tribu y el pequeño, en gran pueblo. Yo, Yahvé, a tu tiempo yo lo apresuraré.

Ya a la vista de su desporcionada extensión parece osado colocar este vaticinio del Isaías III, al lado del de Isaías II; pues si le reduce sus elementos fundamentales, en realidad simples, corresponde completamente en su estructura al vaticino de Isaías que acabamos de mencionar.

En el capítulo, que presenta una totalidad de sentido completa y unitaria, habla Yahvé (v. 7b, 9, 10b, 13, 15a, 17, 21 s; la forma estilística de la alocución divina no se ha realizado de un modo consecuente en todos los casos); se habla a una ciudad. Esta ciudad debe despertar, para poder salir al encuentro de su glorificación, que tendrá lugar con la venida de Yahvé. Entonces se hará patente un contraste aun en la dimensión de lo cósmico: sobre el mundo de las naciones reina impenetrable oscuridad, pero sobre Jerusalén ha salido la gloria luminosa de Yahvé. Este fenómeno, claramente patente para todos los pueblos, tiene los mismos efectos que se describen en Is 2: desde todas partes se ponen en camino pueblos y reyes, los nómadas de Arabia desde el este, y los navíos de Tarsis desde el oeste para rendir tributo de homenaje a esa gloria divina puesta de manifiesto sobre la tierra. La meta de su peregrinación es una vez más predominantemente cúltica; traerán incienso (v. 6), innumerables rebaños de ovejas al altar de Yahvé (v. 7) y la madera más noble para la construcción del templo (v. 13). Pero no solamente esto. El vaticinio se dirige con mucha actualidad a la situación de Israel casi doscientos años después de Isaías: una gran parte del pueblo de Dios permanece todavía en el extranjero y no ha vuelto todavía del exilio. Así, los pueblos mismos traerán a los que todavía están dispersos, «tus hijas serán traídas en los brazos» (v. 4). La situación postexílica después de la primera vuelta de los exiliados también está suficientemente clara en otras partes. Sión está to-

davía sin muros y por eso entregada sin protección a la arbitrariedad de los vecinos (v. 14); la violencia domina en el territorio (v. 18). La ciudad está sin tráfico, los comerciantes y los viajantes la huyen (v. 15); el pueblo es poco numeroso (v. 22)[9]. De este modo, es un rasgo sorprendente de esta profecía que la veneración no se refiera exclusivamente a Yahvé. También Israel está incluído[10]. Los opresores de otro tiempo la servirán, ayudarán a construir la ciudad de Dios y los tesoros del mundo llenarán la nueva Jerusalén. Pero sin embargo aun ahí Yahvé, su voluntad y su obrar que dirige todo, estarán en el fondo de todo («Yo te glorificaré», v. 15). Yahvé estará tan cercano a Israel, que Israel vivirá luego a su luz y no a la del sol y la luna. Reconocerá a Yahvé como su salvador (v. 16b) y vivirá en seguridad, sin ser molestado por los que obran la violencia.

Está claro que ese vaticinio corresponde, rasgo a rasgo, al mismo material escatológico que correspondía el de Isaías. Se ve especialmente bien al final: *ḥāmās* en el v. 18, es una palabra importante; es el quebrantamiento de una ordenación jurídica. (La irrupción de *ḥāmās* ha descompuesto, según la teología del documento sacerdotal, las disposiciones primitivas de la creación, Gén 6, 11. 13). Por tanto, también aquí se trata de la realización definitiva del derecho divino y del comienzo de la paz eterna. Pero no se puede pasar por alto la diferencia con Is 2: allí todo el interés estaba dirigido en fuerte grado de concentración, a los pueblos y a la significación, que tenía la Jerusalén glorificada para ellos. Aquí por el contrario la mirada descansa casi exclusivamente en la ciudad de Dios; *ella* participará del orden de la paz del derecho divino. Ciertamente se habla del nuevo conocimiento de Dios de los paganos (v. 6b, 14). Serán testigos de las alabanzas de Yahvé[11]. Pero esto se menciona para venir a parar en su disponibilidad y docilidad para contribuir en cualquier

9. K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja,* 1928, 87. A. Causse ha recurrido muy sugestivamente a relaciones generales históricas y culturales para interpretar esos textos (*Le mythe de la nouvelle Jérusalem,* 1938, 8 s): en las grandes fiestas de las peregrinaciones confluían diversos pueblos; entonces tenían lugar al mismo tiempo los grandes mercados; se organizaban juegos; se proclamaba el derecho; también cesaban enconadas enemistades y querellas. «Aquí se reunían bajo la protección de la paz divina las tribus y las razas, que de otro modo hubieran vivido encerradas en sí mismas y que solamente conocían la paz y la seguridad dentro de sus propias fronteras»: Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* III (*Reste arabischen Heidentums*) 84.

10. A este respecto es significativo probablemente el empleo de *šērēt* en el v. 10; en tiempos posteriores el verbo se empleó casi exclusivamente del servicio cúltico. Israel es el pueblo santo y así como ahora sirven los levitas a los sacerdotes (Núm 3, 6; 18, 2), servirán luego los reyes de los paganos a Israel.

11. Significativo el verbo *yᵉbaśśērû*; los LXX: εὐαγγελιοῦνται!

caso a la glorificación de la ciudad de Dios. En el modo de elaborar la experiencia subjetiva, aparece claramente la intensidad de esa transmutación; en el vaticinio se vive el acontecimiento de la posición de la ciudad de Dios como una experiencia subjetiva; a saber: Sión irradiará de alegría; su corazón «latirá» (v. 5); aun la pregunta, plena de asombro, del v. 8 se corresponde con la situación completamente semejante de 49, 18 s acerca de Sión: no se puede conocer en ningún modo la cantidad de barcos que se apresuran hacia ella. Por tanto, ya la primera llamada a prepararse mediante la propia vigilancia al gran milagro escatológico, muestra esa inclinación hacia el lado de lo subjetivo.

Para nosotros es dificilísimo apreciar justamente aquella mezcla única de ideas escatológicas antiguas tradicionales por una parte, y la libre elaboración por otra. Si en Isaías se tiene la impresión de que ha condensado lo más sobriamente posible un material que en su origen ciertamente era de más largos alcances, y solamente ha tomado de ahí un pensamiento fundamental, ahora en Is 60 se puede reconocer que se ha dejado a la fantasía poética un espacio esencialmente mayor. Verdad es que aun así nuestros conceptos de originalidad poética y *epigonentum* se revelan insuficientes frente a estos materiales. Frente al juicio aniquilador de Duhm en su comentario, se halla el enfático de J. Burckhardt; y ambos juzgan románticamente al modo occidental. [12]

III. Ageo 2, 6-9

> 6 En verdad, así ha hablado Yahvé: todavía un poco [13] y yo sacudiré
> el cielo y la tierra, el mar y la tierra firme. 7 Yo quebrantaré a todos
> los pueblos, entonces vendrán las cosas preciosas [14] de todos los pue-
> blos y llenaré este templo con gloria, dice Yahvé Sebaoth. 9 La gloria
> futura de este templo será mayor que la primera, dice y en este lugar
> daré salvación, oráculo de Yahvé Sebaoth.

Los oráculos proféticos de Ageo tienen fecha de año, mes y día. Estas palabras fueron pronunciadas en las postrimerías del otoño del año 520 y por tanto son aproximadamente del mismo tiempo que Is 60. Gracias al librito de Ageo sabemos las grandes dificultades con las que tuvieron que luchar los que volvían.

12. *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Werke VII) 170.
13. No hay que comenzar con el *'ahat* del v. 6; más bien hay que considerarlo con Wellhausen como variante de *'ôt me'at*
14. Quizá sea mejor puntuar así: *hămûdōt.*

Pero sobre todo la cuestión de la reconstrucción del templo se transformó, por obra del profeta, en *status confessionis* para la comunidad. Es evidente que se empezó el trabajo por iniciativa profética; pero entonces cundió el desánimo entre la comunidad, cuando lo poco que ya se había hecho permitió conocer qué pobre sería la totalidad («¿no os parece como si fuera nada?», v. 3). Pero el profeta ve las cosas de muy distinta manera.

Aquí se inserta nuestro oráculo: dentro de poco Dios hará temblar el cielo y la tierra. El profeta parece esperar una transmutación que sacuda hasta los cimientos de todo el espacio cósmico. Y ahora vemos, a pesar de que Ageo transmite, muy simplificados, los acontecimientos escatológicos, los mismos efectos sobre las naciones, sacudidas por el suceso cósmico. Todos los pueblos afluyen a la Jerusalén visible desde todas partes. Pero de los pueblos mismos, Ageo no dice absolutamente nada; se trata más bien de los tesoros que entonces «vendrán». En una frase de cortantes aristas Yahvé reivindica la posesión en exclusiva sobre ellas (v. 8). Ocurre como si hasta ahora estuvieran en un empleo provisional, interino; todavía están desprovistas de su destino original, es decir: la de pertenecer a Dios. Pero en el *esjaton* volverán de ese estado de usurpación al derecho único de posesión de Yahvé. No deberíamos decir nada más sobre este pasaje, es decir: sobre la supuesta avidez de riquezas materiales, que tantos intérpretes creen deber deducir de nuestro vaticinio y de Is 60 como algo de mal tono. Aquí no se trata de codicia de ganancias, sino de una reivindicación de Yahvé, que el profeta plantea con cortante intransigencia, y una exégesis que de tal modo sospecha de esa penetrante voluntad terrenal de Yahvé, se juzga a sí misma en su supuesto espiritualismo. Por tanto, así quiere Yahvé glorificar, mediante su propia acción escatológica, el templo de la nueva Jerusalén, cuya hechura se presenta ahora a los contemporáneos del profeta como tan desanimante y pobre. La frase de que la salvación de Yahvé se dará en este lugar [15], viene casi un poco de repente; el profeta ha elaborado el material escatológico tradicional con tal unilateralidad, que ni los receptores de esa salvación (¿Israel? ¿los paganos?) entran de modo directo en el campo visual ni se hace problema del modo en que se recibirá esa salvación (¿recepción

15. Los LXX tienen en el v. 9 un texto más abundante (« . y paz de las almas, para renovar todo el fundamento; para volver a edificar este templo»). Wellhausen y Budde lo consideraron original. Pero dado que el pasaje está después de la fórmula de conclusión («dice Yahvé Sabaoth») es ciertamente secundario.

de los mandamientos? ¿participación en el culto?). Pero hemos visto que precisamente esa espera de la paz final constituía un elemento inalienable y especialmente importante de la antigua esfera de ideas escatológicas. Por eso tampoco Ageo podía concluir sin ella su vaticinio.

Al final de nuestro estudio sobre tres vaticinios, que desde el punto de vista de historia de las tradiciones provienen de un mismo tronco, hemos de hacer frente a dos tentaciones: es muy difícil reconstruir, sobre la base que hemos obtenido, la esfera de ideas común dada de antemano a nuestros textos. Para ello necesitaríamos recurrir a otros muchos textos, pues también Sal 46 y 48 así como Is 25, 6 s; Zac 14; Tob 13, 9 s; 14, 5-7 pertenecen al círculo más amplio de esos tres vaticinios. Asimismo renunciamos a jerarquizar según su valor los vaticinios o a aprovechar unos contra otros. ¿Cómo podemos medir si un profeta realizó bien el encargo que tenía para una época, o si en la elaboración personal de los antiguos materiales usó bien o mal de la libertad que tenía? Lo menos que podía presuponerse a este respecto sería un conocimiento exacto de cada una de las horas históricas, de sus posibilidades y sus riesgos. En este sentido hacemos constar (es decir, no en el sentido de un juicio de valor), que Is 60 está con bastante exactitud en el medio entre Is 2 y Ag 2. La versión de Isaías III tiene cosas comunes que la vinculan con ambas partes, mientras que Is 2 y Ag 2 están uno frente a otro como extremos. El hecho de que según Is 2, Israel asista como espectador a una cosa que se resuelve exclusivamente entre Yahvé y los pueblos; que Yahvé no reciba ninguna glorificación en Sión de los pueblos; es una descripción tan unilateral o si se quiere resumida, como la opuesta que encontramos en Ageo: en él, por el contrario, los pueblos casi están fuera del campo visual; no queda claro ni el motivo de su venida ni su participación en la salud escatológica [16]. Sólo se dice que los tesoros «vendrán» al templo de la nueva Jerusalén. Esto significaría que en Isaías III, a pesar de los clarísimos aditamentos de su propia fantasía, se expresaría del modo relativamente más perfecto posible la idea común dada de antemano a los tres vaticinios.

16. Ya muy pronto se observó como una falta que en Isaías estuviera tan totalmente excluido de los sucesos escatológicos Israel mismo. El complementario v. 5 («Casa de Jacob, levántate, queremos andar a la luz de Yahvé») quiere suplir lo que faltaba.

No dejaremos de mencionar como conclusión una conjetura en torno a Mt 5, 14: es muy probable que la referencia a «la ciudad sobre la montaña» tenga otro sentido, que el de que aquí solamente se hubiera tomado una comparación de la vida cotidiana. Las palabras relativas a la ciudad que todos pueden ver, están estrechísimamente emparentadas con las relativas a la luz para todo el mundo: la nueva comunidad escatológica de los discípulos es la ciudad sobre la montaña, y su luz será visible a todo el mundo. Con lo cual se ha recogido un antiguo tema escatológico-apocalíptico que ya en el antiguo testamento resuena a partir de Isaías.

«JUSTICIA» Y «VIDA» EN EL LENGUAJE CULTICO DE LOS SALMOS *

En el siglo XIX se entendieron las afirmaciones de los salmos, por ejemplo la de los salmos de lamentación, como testimonios personales del orante tomados de su vida. Cuando se mantenía la idea de que David era el autor, no era difícil la exégesis de explicar los salmos, biográfica y psicológicamente, según el caso de una situación de la historia vital de ese rey. La investigación de Gunkel sobre los géneros literarios, produjo un cambio profundo. Se aprendió a ver la raigambre cúltica de los géneros, y se vio, cuán fuertemente están determinadas las afirmaciones de los salmos por la tradición objetiva cúltica y cuán estables son sus motivos particulares. Pero aun semetidos a las convenciones de las formas cúlticas, está también, según Gunkel, detrás del salmo la personalidad y la experiencia del salmista. El tributo que Gunkel paga a una interpretación personalista-romántica de los salmos, es todavía demasiado alto, como puede comprobar cualquier lector de su comentario a los salmos. Se manifiesta de un modo especialmente claro en las frecuentes apreciaciones estéticas de los salmos, que proceden la mayorías de las veces de la subjetividad del salmista, de su originalidad, de su penetración, etc. Esta concepción acerca de la participación del salmista, a través de su experiencia está necesitada de un examen. En dos puntos muy señalados conduce, según nuestra opinión, a serios errores teológicos, a saber: en los asertos relativos a la justificación, y en las afirmaciones sobre la vida y la muerte

* Publicado originalmente en *Festchrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, 418-437.

I

En muchos salmos tropezamos una y otra vez con afirmaciones relativas a una justicia de la fe, que no se presenta capaz de aumento o ni siquiera tentada, sino más bien como absolutamente perfecta. Aquí trataremos de estudiar aquellos que el sencillo lector de la Biblia cree deber entender como expresión de una autojustificación, difícilmente aceptable o de obstinación. El material, conocido para todo lector de la Biblia, no es en modo alguno fácil de captar científicamente. Para poder avanzar tenemos que dar un rodeo.

Ya desde hace tiempo conocemos el género literario de los alegatos, es decir, de pequeños o grandes formularios con una serie de afirmaciones solemnes [1]. Esas afirmaciones eran dichas ante el que tomaba parte en el culto para que las repitiera, o bien él mismo las iba diciendo como propia confesión; en todo caso él se las hacía propias y recibía así la exoneración, la legitimación cúltica, de la cual necesitaba como miembro de la comunidad cúltica. Encontramos un formulario, evidentemente muy antiguo, de ese tipo, que debía recitarse en el acto de entrega de los diezmos, en Dt 26, 13 s:

> He apartado de mi casa lo consagrado...
> no he traspasado ninguno de tus mandamientos,
> no he olvidado ninguno.
> No he comido de él estando de luto.
> Ni lo he apartado estando impuro,
> ni se lo he ofrecido a un muerto...

Hemos de renunciar aquí a una exégesis de los detalles [2]. Es patente la gran antigüedad de este uso cúltico. Se trata de un asunto relativamente especial. Si el participante en el culto había recitado esas afirmaciones, su ofrenda era irreprochable desde el punto de vista ritual, y él mismo era, según la mentalidad del culto, *ṣaddîq*, es decir había satisfecho suficientemente a una exigencia de Yahvé.

1. K. Galling, ZAW 1929, 125.
2. No tuve acceso al artículo de H. Cazelles, *A ritual of Deuteronomy (Dt 26, 14)*: Revue Biblique 1 (1948). El deuteronomio prevé una regulación un poco más complicada; el diezmo se pagó en algunos casos en el propio lugar de residencia como una especie de tributo de los pobres (Dt 14, 28). Con todo, había que dar una explicación sobre la exactitud ritual del suceso en el santuario central. Sin duda que se trata de la acomodación de un uso antiquísimo a la ley posterior centralizadora. El alegato que hemos transcrito acompañaba originalmente la entrega de los diezmos en el santuario.

En el libro de Ezequiel se encuentra una serie semejante:

Quien no come sobre los montes (carne del sacrificio),
ni levanta sus ojos a los dioses de la casa de Israel,
ni mancha a la mujer de su prójimo,
ni se acerca a una mujer en su impureza,
no oprime...
no arrebata con violencia...
no presta a usura...
no toma interés... (Ez 18, 5-7).

Este género literario es muy parecido al de la liturgia ante las puertas (cf. Sal 15, 2 s; 24, 4 s). Tampoco podemos entrar a examinar muchos detalles. Nuestra cuestión es la siguiente: ¿quién es, en un sentido general y básico, *ṣaddîq* ante Yahvé? Para responderla se han reunido normas individuales del culto y de la vida común [3]. Se equivocaría quien quisiera considerarlas como exigencias de tipo maximalista. Al contrario: realizando la elección de mandamientos característicos se trazan las notas más generales del *ṣaddîq*. El que se somete a esas exigencias es grato a Dios y es miembro de la gran comunidad de culto y de vida con Yahvé.

El ejemplo más extenso de un alegato es el juramento de pureza de Job (Job 31). Repetiremos el complicado texto de una manera abreviada:

Puse ley a mis ojos de no mirar a ninguna doncella...
Si yo he andado con la mentira, apresuré mi paso tras la falsedad, entonces...
Si mis pasos se desviaron del camino, y mi corazón fue arrastrado por los ojos, entonces...
Si mi corazón fue seducido por una mujer y espié a las puertas de mi vecino, entonces...
Si he despreciado el derecho de mi siervo...
Si rechacé una petición del pobre y dejé languidecer los ojos de la viuda y comí solo mi pan...
Si dejé al pordiosero sin vestido y a los pobres sin techo...
Si levanté el brazo contra el inocente, porque me veía sostenido ante las puertas...
Si puse mi confianza en el oro y dije al oro fino, tú eres mi seguridad...

3. También ahora la serie está constituida por algunas normas formuladas positivamente. Pero en su figura primitiva litúrgica y ritual estuvo redactada ciertamente de modo negativo. No fue redactada por Ezequiel, sino que la encontró ya redactada y la incorporó a su disertación. Evidentemente Ezequiel opera a propósito en su exposición teológica con un material cúltico marcadamente antiguo.

Si me alegré porque mi riqueza era grande y mi mano había ganado mucho...
Si vi la luz cómo resplandecía, y la luna cómo seguía su curso toda hermosa, y dejé seducir secretamente mi corazón, enviándole un beso con la mano...
Si me alegré en la desgracia de mi enemigo y exulté cuando le alcanzó la desgracia...
Nunca dejé pecar a mi boca, con imprecaciones exigir su vida...
Si oculté mis pecados ante los hombres, ocultando mi culpa en mi seno...

Desde siempre fueron unánimes las voces de admiración relativas a este texto; a la delicadeza de conciencia, que reacciona con infalible seguridad en lo social; en la relación de los sexos entre sí. Frente a Dios la falsa confianza en las riquezas o la idolización secreta de la naturaleza es pecado. Pero nosotros queremos ahora atender a la forma en esta «cumbre de la moral veterotestamentaria». Lleva todavía claramente la forma de imprecación contra sí mismo. Si Job hubiera mirado a una doncella, o hubiera colocado su confianza en las riquezas, se hubiera alegrado de la desgracia de un amigo, entonces... ¡Y aquí nos encontramos de nuevo, a nuestro juicio, con nuestro problema. Los dos formularios (de afirmaciones solemnes) mencionados más arriba (Dt 26 y Ez 18) podía hacérselos propios, sencilla y honradamente, un israelita, ya que eran exigencias que se hallaban plenamente dentro del marco de lo realizable. Ese marco se sobrepasa en Job 31. El alegato de Job 31 describe simplemente la perfección; la buena conducta de un justo ejemplar. Uno no sabe qué admirar más: que la forma del alegato obligara al israelita que se acercaba al culto a hacer suyo éste (el formulario) y a condenarse a sí mismo en caso de fallo, o que en Israel evidentemente tales confesiones fueran realmente recitadas. No se puede decir que este sea el caso de Job y que el alegato haya sido llevado hasta un punto extremo, con carácter paradigmático. Pero aun cuando tal fuera el caso; tenemos en los salmos suficientes ejemplos de semejantes confesiones, hechas con gran confianza, y de ellas hablaremos a continuación.

Algunas de tales afirmaciones de los salmos van mucho más allá de Job 31 por cuanto que transcriben la naturaleza y la conducta del justo no solamente según sus lados negativos. En primer lugar digamos algo acerca de Sal 1, pues en él se nos dan las notas del *ṣaddîq* de un modo paradigmático. Primero en forma negativa: no recibe ningún modo de vida de los *rᵉšāʿîm,* no marcha por el camino de los pecadores y no se sienta en el banco de los incrédulos (climax). Le carecteriza positivamente

1.°) una emoción: reacciona con alegría ante la revelación de la voluntad de Dios, y 2.°) se halla en una comunicación ininterrumpida de vida con esa revelación de la voluntad [4] Ahora bien: una vez más se trata de expresiones de una perfección extrema. Aquí se formulan de un modo objetivo y didáctico; pero en otras partes se expresan francamente y asimismo exageradamente en la forma de confesiones personalísimas, especialmente en el salmo 119:

Yo me alegro de andar según tus prescripciones, más que de cualquier riqueza (v. 14).
Mi alma se consume de nostalgia de tus disposiciones en todo tiempo (v. 20).
Esto es lo mío: guardar tus mandamientos (v. 56).
La ley de tu boca es para mí más preciosa que millones de oro y plata (v. 72).
¡Cómo amo tu ley!: todo el día la medito (v. 97).
Mi corazón está deseoso de seguir siempre tus preceptos hasta el fin (v. 112).
El temor y la angustia me han asaltado, sin embargo tus mandamientos son mi placer (v. 143).

También estas confesiones son descripciones de perfección. Ese movimiento hacia Dios, esa concordancia con su voluntad, son propias del perfecto *ṣaddîq*. Quisiéramos ahora dejar por un momento de lado la cuestión, que se impone por sí misma, relativa al derecho subjetivo y a la veracidad personal de esos alegatos y responder primeramente la relativa a la tradición teológica en que todas ellas están englobadas. En verdad existen afirmaciones religiosas veterotestamentarias aun allí donde se presentan con una apariencia personalísima; más determinadas por la tradición y más sometidas a los convencionalismos de un patrimonio tradicional fijo, de lo que hoy día con frecuencia suponemos. Ahora bien, en Sal 119, aunque como es sabido es un corolario abigarrado de aforismos sapienciales, se describe de un modo sorprendentemente unitario la situación del que habla: es insultado (v. 22); amenazado por los príncipes (v. 23); su alma está pegada al polvo (v. 25. 107); está lleno de pesar (v. 28); pide no fracasar (v. 31); se han reído de él (v. 51); calumniado (v. 69); es vejado (v. 78); perseguido (v. 84 s. 95. 109 s); des-

4. En la exégesis moderna casi se ha hecho costumbre caricaturizar las afirmaciones del salmo 1 como si éste describiera el triste ideal de un escriba inclinado sobre su libro. La sobriedad propia del lenguaje sapiencial ha llevado a un grave desconocimiento de su concentrado contenido teológico.

preciado (v. 141); etc. Esto pertenece al estilo de los salmos de lamentación; es decir: el poeta sapiencial del salmo 119 se sirve todavía para redactar sus confesiones, al modo de oraciones, de la forma estilística de los antiguos salmos cúlticos de lamentación. Así queda respondida la importante cuestión acerca del origen auténtico de aquella conciencia de sí mismo, de aquella fuerte confianza de ser *ṣaddîq* ante Dios. Vemos ahora el origen último de esa certeza tan asombrosa, y, según nuestro juicio humano, tan osada: fue adquirida antes en el culto. En la obra compendiosa de Gunkel-Begrich se puede leer más detenidamente cómo las declaraciones de inocencia pertenecen a los elementos constitutivos, siempre presentes, de los salmos de lamentación y también a los cantos de acción de gracias. [5]

«Justicia», en sentido veterotestamentario, no es una «virtud suma»; *šᵉddāqāh* es, como ha demostrado Cremer, un concepto que dice relación; es decir: justo es aquel que responde a las exigencias de una relación de comunidad [6]. Esta relación de comunidad puede ser cívico-social, aunque en el antiguo testamento es con más frecuencia la relación de comunidad de Yahvé con Israel asentada por él en la alianza. Si se llama «justo» a Yahvé, quiere con ello significarse que él cumple con esa relación de alianza establecida misericordiosamente por él. Israel es «justo», en cuanto asiente afirmativamente a esa relación de alianza en vigor y se somete a sus disposiciones cúlticas y jurídicas. Ciertamente que esa relación de alianza existe como tal incondicionalmente; Israel *está* en la alianza. Pero vimos cómo en el culto sin embargo se pidió en ocasiones algo así como una declaración de lealtad. No obstante, el que tomaba parte en el culto era *ṣaddîq*; sólo los justos pasan, a través de las puertas del templo para orar y ofrecer sacrificios [7]. Así lo describe sencillamente por ejemplo Sal 5: «El malvado no puede estar en tu presencia... pero yo, por tu abundante misericordia puedo ir a tu casa» (Sal 5, 8). Por tanto, quienquiera que en alguna forma, sea lamentándose, sea agradeciendo, tomó la palabra en el culto (¡y no poseemos las voces de los otros, los excluidos del culto!), ese tal lo hace sobre el fundamento de esa realidad. [8]

5. H. Gunkel - J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 1933.
6. H. Cremer, δίκαιος, en *Bibl. theol. Wörterbuch*.
7. Sal 118, 20.
8. Ciertamente parece que un considerable número de salmos no procede directamente de la vida cúltica, pero sí han permanecido las características del género y el tipo específico de las afirmaciones traicionando la destinación al culto de este género literario en otros tiempos.

Así pues, el calificativo de *ṣaddîq* difícilmente surgió en el antiguo Israel de otro lugar distinto al culto. En todo caso la «justicia» del que reza procede de Yahvé y Yahvé se lo imputa (Sal 4, 2; 17, 2; 35, 23; 37, 6; cf. 69, 28). En una ocasión se dice precisamente: «Dios deja (que los hombres) vean su rostro, y les devuelve su inocencia» (Job 33, 26).[9]

Pero ahora hay que reflexionar que realmente sólo había dos posibilidades: o uno era *ṣaddîq* ante Yahvé, o era *rāšā'*, es decir: alguien injusto ante Dios y por tanto que no tenía ninguna existencia. Faltan absolutamente todos los grados intermedios, todos los colores intermedios que tan habituales son a las valoraciones humanas. El Israel posterior acomodó el calificativo de *saddîq*, como se puede presumir, no sólo en el culto, sino también a los caminos del espíritu. Pero es significativo que aun en esa época tardía cuyas reflexiones teológicas se hicieron mucho más sutiles, como es bien sabido, en esta mantuvo un rígido *aut-aut*. Así lo muestran a satisfacción los testimonios de Ez 18 o Sal 1, por lo cual aparecen tan extraños en su doctrina y tan alejados de la vida, para todo aquel que los contemple con una mirada religiosa moralizante.

Con esto llegamos a nuestra última consideración. Si alguien era *saddîq*, lo era no de un modo incoativo y aproximativo, sino que lo era completamente. Ya dijimos, que esta realidad era el presupuesto elemental para la participación en el culto. Los orantes se glorían de este hecho, en él insisten en sus oraciones de lamentación. Es digno de notarse que, por lo general, no se pone en duda la relación con Dios (por lo que concierne al lado subjetivo del orante) haciendo referencia a su imperfección o indignidad. Los orantes se presentan siempre como alguien que vive plenamente con Dios, que han arrojado toda su confianza en él y le han prestado total obediencia. Esto no es una autojusticia, inconcebiblemente endurecida, sino que el culto les ha enseñado a tomar de ese modo la complacencia de Dios ofrecida a Israel. Ciertamente; en lo que concierne a ese insistir en la justicia. nos encontramos ante ante un fenómeno asombroso: en muchos salmos vemos un celo, una osadía en la confesión de justicia, que ciertamente trasciende ampliamente todas las posibilidades humanas de cumplirla; y de nuevo nos enfrentamos así con el problema del que habíamos partido:

9. Texto incierto.

¡Escucha, Yahvé, una cosa justa! ¡Atiende mi clamor! ¡Percibe mi oración salida de labios sin falsedad!
De ti procede mi justicia, tus ojos ven justicia.
Si examinas mi corazón, me visitas durante la noche, me sondeas, no encuentras nada.
Mis pasos están firmes en tus senderos (Sal 17, 1-5).
Justicia para mí, Yahvé, pues he andado sin reproche, he confiado en Yahvé sin vacilaciones.
Tu bondad estaba ante mis ojos; he caminado en tu verdad.
Nunca me senté con hombres falsos, y no he entrado en casa del hipócrita.
Odio la asamblea de los malvados, nunca me senté con los impíos.
Lavo mis manos en la inocencia... (Sal 26, 1-6).
Guardé los caminos de Yahvé, sin alejarme de mi Dios.
Pues todos sus derechos tuve ante los ojos, y sus prescripciones no las aparté de mí.
Fui irreprochable con él, y me protegí contra mis propios pecados (Sal 18, 22-24). [10]

Evidentemente aquí no se habla de una obediencia realmente llevada acabo en el sentido que nos es habitual. Más bien vemos que esos salmistas perfilan cada vez mejor el *arquetipo* del *ṣaddîq*. Se creería (especialmente en la poesía sálmica de tipo sapiencial) hallar huellas de un placer en la configuración, desde todos los puntos de vista, de esa imagen; placer, en el que la experiencia real, personal, y el cumplimiento, en el sentido estrictamente biográfico, sólo pueden haber guiado la mano del sabio en muy pequeña medida. Sin duda, esas afirmaciones tipifican, parten, de un arquetipo existente del *ṣaddîq*, y los orantes representan ante Yahvé ese arquetipo. [11]

Un estudio más penetrante tropezaría con diferencias muy considerables. Probablemente aparecería que los textos antiguos, procedentes de modo inmediato del culto (por ejemplo Dt 26, 18 s y Ez 18 5 s) se limitarían en lo esencial a la constatación de una obediencia todavía situada por completo dentro de los límites de lo posible: el que sacrifica a Yahvé y no a otros dioses, quien se mantiene apartado del culto a los muertos, quien no tropieza contra determinadas prescripciones rituales, quien

10. Cf. también Sal 101.
11. Se podría también hacer referencia al hecho de que a menudo esos alegatos conducen hasta la frontera de lo psicológicamente posible o incluso llevan más allá. «La angustia y el miedo se han apoderado de mí; tus mandamientos son mi deleite» (Sal 119; 143). Y si el género literario de los salmos de lamentación daba lugar por una parte a tales alegatos de la propia justicia y por otra parte a la confesión profunda de los propios pecados, no es porque detrás estuviera el temperamento individual o la experiencia del orante, sino que tales extremos son posibilidades ofrecidas por la fuerza objetivadora y tipificadora del culto.

ayuda a los necesitados; tal es *ṣaddîq* ante Yahvé. También se encuentra en cierto modo en esa línea la liturgia ante las puertas de Sal 15, aun cuando en él se pueda verificar ya una extensión de la imagen del *ṣaddîq*:

El que camina sin culpa,
el que ejercita la justicia
el que habla la verdad de su corazón,
el que no calumnia con su lengua,
el que no hace nada malo a su prójimo,
el que no pronuncia ningún oprobio contra el vecino,
el que... [12]
el que no presta su dinero a usura,
el que no acepta sobornos contra el inocente.

Es fácil de ver, cómo la imagen del *ṣaddîq* ejemplar, en la que cada uno se instala y representa, crece en dimensiones cada vez más colosales, y eso va unido a una separación de esos materiales de la esfera cúltica ritual. Ahora son entregados al juego de la libre reflexión. En particular, en la tradición sapiencial, se apodera de ellos, la doctrina. Con todo, se retiene la frase fundamental, antigua, soteriológica. La parresia, de poder estar ante Dios como *saddîq,* permanece también inalterable.

Volviendo a echar una mirada a los salmos en conjunto, ¿no debe llamarnos la atención cuán pocas dudas tiene allí el orante; allí donde él aparece como más justificado (según un modo de ver las cosas moralista), cuando dice: ¿soy yo *ṣaddîq*? ¿He cumplido las condiciones, los deberes para con Dios y para con los prójimos, para poder consolarme con la complacencia de Dios? [13]. ¿Dónde encontramos desarrollada esa dificultad sobre una base más amplia? Más bien las preguntas comienzan en un punto muy distinto: ¿cómo sucede que nosotros seamos *ṣaddîqîm,* que Dios actúe así y así? Así podría también esta consideración precaver contra el peligro de considerar la época postexílica de Israel como un nomismo creciente.

La voz de la ley, es decir, del juicio sobre la usurpación de una relación salvífica en el culto viene de sitios muy distintos. Puede verse también alguna vez en el salterio y se dirige evidentemente contra una declamación y apropiación irreflexiva de tales series de mandamientos, tal y como las hemos conocido más arriba:

12. El texto del v. 4 es muy incierto.
13. Contra Fahlgren, *o. c.*, 111.

¿Cómo osas tú recitar mis mandamientos, y llevas mi alianza en la boca, tú que detestas el orden y arrojas mi palabra detrás de ti? (Sal 50, 60) (50, 16 s: *N. del T.*).

Detrás de esta voz del juicio se halla sin duda alguna la de los grandes profetas. La increíble tensión entre sus predicación escatológica del juicio y las predicaciones salvíficas de carácter presente, que procedían del culto, no encuentra ninguna solución dentro del antiguo testamento.

II

Si nos volvemos ahora a un determinado grupo de testimonios sobre vida y comunidad con Dios, debe plantearse en primer lugar con toda sencillez esta cuestión: ¿dónde está el lugar desde el que Israel ha escuchado la palabra de vida, de Yahvé como dador o denegador de vida? Esta palabra de vida no era una palabra atemporal; tampoco, primariamente, una doctrina, sino que significaba una cuestión actual de decisión; y por eso la respuesta sólo puede ser: le fue dirigida a Israel desde el culto. Fuera de ello puede verse claramente que esa promesa de vida estuvo probablemente en estrecha conexión con la proclamación de los mandamientos:

Mira: hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal, si tú prestar atención a la ley de Yahvé tu Dios, que yo hoy te ordeno... Hoy cito al cielo y a la tierra como testigos contra vosotros; te he puesto delante la vida y la muerte, vida y maldición, ¡elige, pues, la vida! (Dt 30, 15. 19).

Desde el punto de vista de la historia de las formas este texto es una parénesis, que se encuentra en estrecha conexión con una proclamación de la ley, tal y como sucedía en el punto culminante de ciertas grandes celebraciones cúlticas [14]. Aquí se dirige la palabra a los que participan en el culto no como si ya tuviesen la vida; más bien es en el culto y precisamente al escuchar los mandamientos de Dios, donde entran por primera vez en la auténtica decisión sobre la vida y la muerte. Podríamos

14. Sobre la presentación de la ley en la fiesta de las chozas, véase A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934, 65 (*Kl. Schr* I, 327). Sobre las parénesis deuteronómicas, cf. G. von Rad, *Das formengeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938, 23 s.

además remitirnos al ya citado varias veces cap. 18 de Ezequiel, que tan expresamente se desarrolla en forma y mentalidad cúltica; también allí había una serie de mandamientos y luego se escuchaban las fórmulas estereotipadas: «ese tal vivirá», «ese tal morirá».

Muy semejante es una formulación de la ley de santidad. Allí se habla de los mandamientos y luego continúa el texto:

> El hombre que los ponga por obra vivirá por ellos. Yo, Yahvé (Lev 18, 5).

También aquí puede reconocerse claramente la antigua forma cúltica litúrgica. Otros testimonios a favor de esta tesis los proporcionarían las parénesis del deuteronomio. Si también esos textos son comparativamente recientes, se podría sin embargo calificar esa mancomunidad ideal de proclamación de los mandamientos y promesa de vida como un elemento constitutivo de la fe en Yahvé.

Así pues, la decisión última sobre vida y muerte sucede para Israel en el culto; sólo allí cada individuo tuvo conciencia cierta de su vida. Tal era el caso no sólo naturalmente en la fiesta de la renovación de la alianza en conexión con la proclamación de los mandamientos. El culto tenía muchos modos de hacer partícipe a Israel de ese consuelo. Una importante investigación sobre el oráculo salvífico sacerdotal [15] ha mostrado cómo podía ser asegurado consuelo y ayuda a un enfermo individual, por ejemplo; o a uno que era atacado, y que en el canto de lamentación entraba ante Dios.

Por lo que concierne a la interpretación de las afirmaciones contenidas en los salmos, hemos de volver a precaver contra una exégesis de tipo personal y biográfico. En la controversia Gunkel-Mowinckel habría que colocarse del lado de éste último que sometió el concepto de poesía privada a una fuerte crítica [16]. El conocimiento de la forma de hablar en el culto; el trato con las tradiciones sagradas; su elaboración y continua configuración; todo esto era cosa de una profesión, de un determinado poder, e incluso de un gremio; en una palabra: de una función ministerial, y no era por regla general dejada a la libre improvisación de un laico. Si, por ejemplo, los salmos de lamentación hubieran sido compuestos en el «lecho del dolor», no habrían dado tan escasí-

15. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 1934, 81 s.
16. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* VI, 8 s.

simos datos concretos sobre la situación individual del respectivo orante. Ahora bien, es una experiencia, que ha tenido todo exegeta, que toda exégesis, que descansa sobre «el orante», sobre su situación específica, etc., se atasca en seguida. Aun dentro de todo su carácter concreto conservan las descripciones de los sufrimientos algo de esquemático, de extremoso; en muchos salmos de lamentación se acumulan diversos tipos de sufrimientos sobre el orante (enfermedad, pobreza, acoso de los enemigos, burlas, calumnias), de tal manera que el orante en su oración se presenta ante Dios, más o menos, como un doliente ejemplar. De este modo nos encontramos ante la misma comprobación que ya hicimos antes cuando las protestas solemnes de la propia justicia. En un caso y en otro hay que considerar la forma estilística cúltica y es de suponer que las afirmaciones que se hacen trascienden lo experimentado y padecido subjetivamente apuntando al ejemplar arquetípico. [17]

Pero también desde otro punto de vista debe ser sometida a revisión la exégesis tradicional de los salmos de lamentación. En su excelente estudio monográfico sobre «la salvación de los muertos», Chr. Barth somete aquellas extrañas afirmaciones extremas de que el orante está ya en el *seol*, que yace en el sepulcro, etc., a un examen penetrante. ¿Hay que entenderlas propia o figuradamente? El resultado, que se expone como consecuencia de las ideas del orientalista danés Pedersen, es éste: hay que entender esas afirmaciones no como exageraciones imaginativas o ficciones teóricas, sino de un modo totalmente realista. También el enfermo se encuentra ya realmente en la esfera de poder de la muerte; enfermedad y muerte son debilidades; entre ellas sólo hay diferencias graduales [18]. Todo aquel que debe sufrir bajo el pecado y sus consecuencias, tiene que habérselas con la muerte y el *seol* [19]. Con razón hay que llamar la atención sobre lo problemático de todo intento de localizar el *seol*, espacialmente, en la antigua imagen del mundo. La realidad del *seol* tiene muchos aspectos. Si el antiguo testamento incluye el océano, la tumba o el desierto, la enfermedad o la enemistad en el mundo de la

17. Delitzsch hace una bonita observación a propósito de Sal 22: «En Sal 22 David desciende con sus lamentaciones hasta una profundidad que está más allá de la profundidad de su sufrimiento y sube con sus esperanzas a una altura que está más allá de la cima de la recompensa de sus sufrimientos».

18. «El amenazado no es ni un muerto ni un viviente en sentido pleno; se mantiene en un punto intermedio. Sin embargo, lo decisivo para él no es que todavía vive, sino que ya está próximo al reino de los muertos»: Barth, *o. c.*, 117.

19. *Ibid.*, 145.

muerte, ya se está viendo cómo no nos bastan nuestros conceptos del espacio. Mejor habría que hablar de una esfera de la muerte [20]. ¿Cuál es pues la consecuencia de una visión tan distinta, tan cambiada? Chr. Barth saca la siguiente: las numerosas afirmaciones acerca de una salvación de la muerte, solicitada de Dios o ya realizada, no se refieren nunca a una vida más allá, a una resurrección, sino hay que entenderlas inmanentes a la vida. «Salvar de la muerte quiere decir salvar de la penosa muerte». ¿Es también esto verdadero?

En esta cuestión tan difícil sería poco prometedor realizar una y otra vez la exégesis de los pasajes poco problemáticos. Tanto menos promete el camino contrario, a saber: arrancar un resultado al material mediante una investigación cimentada estáticamente. En la segunda parte Barth corre algo el peligro de sucumbir a ese método; pero ni siquiera la prueba de fuerza de las 180 «Afirmaciones de salvación» permite realmente decidir la cuestión de si algunos salmos no conocen con todo un más allá de la muerte. Si quisiéramos dar un paso más, tendríamos que lograr, en lugar de trabajar con determinados pasajes, hacer un poco de luz sobre las específicas tradiciones cúlticas, que están detrás de cada una de esas afirmaciones y ordenarlas según los puntos de vista de la historia de las tradiciones. A este respecto sólo podemos hacer aquí una pequeña contribución.

En el salmo 84, canto de peregrinación, leemos:

> Dichosos los que moran en tu casa, que siempre te alaban (Sal 84, 5).

El peregrino ha de dejar de nuevo la ciudad santa; por eso alaba al que puede vivir allí siempre. ¿Quiénes son los que viven en la casa de Yahvé, y en qué consiste su felicidad? A ello responde una invocación semejante en otro salmo:

> ¡Dichoso el que tú has elegido y dejas aproximarse, el que vive en tus atrios!
> Saciémonos de los bienes de tu casa... (Sal 65, 5).

No puede caber ninguna duda: los que viven en los atrios de Yahvé son los servidores del culto, pues «aproximarse» es una expresión típica del lenguaje sacerdotal y con el «saciarse» bien podría estarse pensando, de modo totalmente material, en

20. *Ibid.*, 152.

la participación en las ofrendas. Sin embargo también es posible otra interpretación, como veremos enseguida. Mediante ambas alabanzas no se hace mucha claridad todavía acerca de un círculo, que, (prescindiendo de su conocido puesto prominente en razón de su servicio), evidentemente se distingue también desde un punto de vista teológico considerablemente del círculo más amplio de los participantes en el culto. ¿Cómo podría si no entenderse el ruego del salmo 27, que evidentemente está deseando algo suplementario y que quisiera ser elegido en el círculo más íntimo de los que pertenecen a Yahvé:

> Una cosa he pedido a Yahvé; tras ella me esfuerzo: habitar en la casa de Yahvé... ver la clemencia de Yahvé y *lᵉbaqqēr* en su templo (Sal 27, 4).

Ahora bien, aquí se expresa lo que abarca ese habitar en la casa de Yahvé: con él está unido el privilegio de una visión de Dios. Desgraciadamente sólo podemos decir muy poco sobre esa difícil cuestión. ¿Son *baqqēr* y *ḥăzôt* dos cosas distintas? [21]. El *nōʿam yᵉhwāh* en sí, puede equipararse aproximadamente con el *kᵉbôd yᵉhwāh*, aunque quizás éste es algo más confidencial, más íntimo. Si se quisiera conocer más de cerca la esencia de esa visión divina, de la que habla aquí el orante, habría que partir de Ex 33, 18 s, donde se cuenta la aparición del *ṭûb yᵉhwāh*. Sin embargo, *ṭûb yᵉhwāh* y *nōʿam yᵉhwāh* significan ciertamente lo mismo, como también Sal 27 algunos versículos más tarde (v. 13) habla del contemplar la *ṭûb yᵉhwāh*. A mi juicio no cabe ninguna duda de que la perícopa Ex 33, 18 ss. (como también las demás en Ex 33) tenía en otro tiempo la función de una etiología cúltica; legitimaba un ritmo, que se comenzaba en el sentido de una teofanía o mejor dicho de un equivalente de la misma: la comunidad llama a Yahvé—Yahvé pasa—proclamación del nombre de Yahvé y sus atributos misericordiosos reali-

21. En el discutido verbo *bqr* no satisface el significado de «investigar», «observar cuidadosamente». Ya el contexto en el que se encuentra Sal 27, hace pensar en una actividad mucho más concreta; a saber: la cúltica. Conviene también con esto 2 Re 16, 15, por poco que podamos interpretar este testimonio en sus detalles. También en nabateo aparece *mubaqqiru* en algunas ocasiones para designar una persona oficial del culto (CIS II 2118, 2593, 2661, 2667-2669). (Significado: quizás Opferschauer inspector de la ofrenda). No ha de asombrarnos que junto a ese significado el verbo aparezca más tarde en el antiguo testamento con un significado generalísimo («investigar», cf. Esd 4, 15. 19; 6, 1. 7. 14). También Mowinckel en Sal 27, 4, etc., piensa en inspección de la ofrenda (*Psalmenstudien* I, 146). Gressmann piensa de otro modo: ThLZ 42 (1917) 154.

zada por Yahvé—la comunidad se prosterna. Ahora bien, es evidente que los servidores del culto, quizá sólo ciertos círculos de entre ellos, tomaban una parte privilegiada en ese proceso cúltico. [22]

Sea cual fuere en concreto el concepto en que se quiera tener esos ritos, ya los pasajes aducidos muestran que en el templo había aún un círculo íntimo de ritos, bendiciones y experiencias, al que muchos desearían ser adscritos. El salmo 63 nos conduce un paso más adelante:

> Así te he contemplado en el santuario, para ver tu poder y tu gloria.
> Pues tu gracia es mejor que la vida; mis labios deben alabarte.
> Mi alma se satisfará como con médula y grasa (Sal 63, 3-6).

De nuevo una referencia a ese contemplar a Dios. Esa experiencia extraordinaria se halla en estrecha vinculación con un quedar satisfecho del orante. Ya hemos tropezado más arriba con esos conceptos. Aquí la afirmación es clarísima: se trata de una satisfacción en sentido espiritual, de una confortación interior («como con grasa y médula...»). Nos encontramos ante una espiritualización sacrifical. Cuán espiritual sea la región en la que se mueve ese orante, lo muestra plenamente la reflexión sobre la «vida» *ḥayyîm*. Mientras que en otras ocasiones el antiguo testamento se muestra unánime en todas las capas de su tradición en que la vida, la vida física, es el sumo bien, este salmo realiza una revolución, casi única en el antiguo testamento, o mejor relativización de ese concepto de la vida: «tu gracia es mejor que la vida». «Saciedad» y «vida», es decir, toda la existencia del hombre es trasladada aquí del ámbito de lo material y vital a la *ḥesed* de Dios. ¿No nos encontramos así en suma cercanía del salmo 36, que por eso se encuentra tan aislado en el coro de las voces veterotestamentarias, por contener reflexiones que limitan con la mística?

> ¡Cuán preciosa es tu bondad, oh Dios! A la sombra de tus alas se refugian los hombres.

22. Es difícil decir cómo hemos de imaginarnos el paso cúltico de Yahvé. Un pasaje de una ley asiria, sobre el que reclamó mi atención W. v. Soden, parece referirse a un rito semejante: «. a causa del resto (de una herencia) ha de hacerse pasar a los dioses» (*Altass. Gesetz* 25, 91). Aquí se recurre al pasar de los dioses (*etequ*) en el sentido de una ordalía. Es evidente que se hacían pasar emblemas cúlticos.

Ellos se embriagan en la abundancia de tu casa, y con la corriente de tus delicias les das a beber.
Pues en ti está la fuente de la vida. ¡En tu luz vemos la luz! (Sal 36, 8-10).

Esto es evidentemente la misma mística de la vida, también aquí de nuevo vinculada a una saciedad cúltica y —también en esto análoga a las afirmaciones de Sal 63— calificada como un ponerse a salvo en Yahvé. De nuevo se trata de una espiritualización de una institución cúltica, a saber: la del asilo, que poseía el santuario desde muy antiguo. Así como un homicida acudía al *temenos* cúltico como a una zona de soberanía de Dios extraterritorial, así, en sentido figurado, la esfera de vida de Dios sirve de asilo espiritual, en el que se refugian los hombres. Volveremos a encontrar esa idea más tarde. Por ahora mencionemos solamente el testimonio clásico de ese consolador refugiarse en Dios; el salmo 23. Si leemos sus sublimes afirmaciones de la saciedad que Dios procura y luego las palabras referentes a habitar en la casa de Yahvé, sabemos lo siguiente: también él pertenece a aquel grupo de salmos, que, como en un círculo íntimo, han encontrado consuelo en una sublime mística del culto.

Dado que precisamente estos testimonios de una vida de fe totalmente interiorizada y espiritualizada se han transformado en propiedad común de los cristianos, podría considerarlos quizás el lector sencillo de la Biblia como lo característico de la «Piedad de los salmos». Esto sería un error. Si partimos de los salmos escatológicos, llenos de tensión; los de subida al trono; o de las robustas ideas de los salmos reales o del dramatismo y rebeldía de los salmos de lamentación; nos parece esa callada interioridad y apartado ocultamiento, como un mundo totalmente distinto. *Nos encontramos ante un círculo especial de espirituales,* que, como muestra la continuada mención del habitar en el templo, hay que buscarle dentro del personal del culto:

Yo clamo a ti, Yahvé, y digo: tú eres mi asilo, mi parte (*ḥelᵉqî*) en la tierra de los vivientes (Sal 142, 6).

Con esta afirmación entramos en una esfera especial de manifestaciones de confianza. Oímos de nuevo el motivo, ya conocido por nosotros, del asilo, espiritualizado. Pero, ¿qué hay detrás de la frase de que Yahvé es «la parte» de ese orante?

Esa idea se desarrolla mucho más exhaustivamente en el salmo 16:

Yahvé es mi parte (*ḥelᵉqî*) y mi copa.
Tú engrandeces mi lote[23]. Los cordeles de medida han caído sobre lo delicioso, sí, me agrada mi herencia (Sal 16, 5 s).

Como se ve, al decir «parte» se piensa originariamente en una parte de terreno, que en la repartición cúltica de la propiedad recaía sobre un individuo mediante las suertes. Investigaciones recientes han mostrado que semejante ἀναδασμὸς γῆς era precisamente en los tiempos antiguos de Israel un uso habitual[24]. «La tierra no puede ser definitivamente vendida; vosotros sois huéspedes y extranjeros en mi casa»; tal era el principio antiquísimo del derecho agrario del antiguo Israel. El profeta Miqueas, así como la descripción de la repartición de la tierra en el libro de Josué permiten incluso conocer algunos detalles de cómo tenían lugar esos sorteos de la tierra en la comunidad cúltica[25]. Nuestro salmo contribuye también; puede verse cómo el hombre sigue el momento del echar suertes y cómo luego, aliviado, percibe que le ha tocado un lote favorable de tierra. Ahora bien, en el salmo 16 todo está sublimado a lo espiritual: no se trata del sorteo terrenal del país, sino que Yahvé es la *ḥēleq*. Podemos todavía reconocer cómo se llegó a esa espiritualización: hay una tradición antigua unánime en el antiguo testamento de que todas las tribus de Israel recibieron de Yahvé asignada una herencia territorial; sólo Leví, cosa notable, permaneció sin semejante territorio tribal. Sea lo que fuere lo que pensemos de las antiquísimas historias de la tribu de Leví, aquella tradición mencionada ahora mismo por nosotros, que ahora se encuentra por escrito en el deuteronomio y en el documento sacerdotal, es ciertamente también relativamente antigua, pues conoce a Leví como la tribu de los sacerdotes. Sabe también, que su carencia de posesiones encontró, desde otro punto de vista, un equilibrio adecuado. «Yahvé es su posesión», dice el deuteronomio (10, 9); «Yo (Yahvé) soy tu parte (*ḥēleq*) y posesión (*naḥălāh*)», dice el documento sacerdotal (Núm 18, 20). Hay que entender esta frase, que se encuentra también en el contexto de una sobria regulación del sustento, de un modo completamente material: el

23. El confuso *tômîkᵉ* se lee a menudo *tômēkᵉ*. Con todo el pasaje sigue siendo sospechoso, pues además el significado de «coger» se acomoda mal. Ya desde hace tiempo se supone que en esa palabra hay una raíz verbal desconocida para nosotros; quizás «ampliar».
24. A. Alt, *Ursprünge des isr. Rechts*, 1934, 65 s. (*Kl. Schr.* I, 327 s.); además, Palästinajahrb. 25 (1939) 36 s. (*Kl. Schr.* I, 150 s.).
25. G. von Rad: Zeitschrift d. Deutschen Palästinavereins 66 (1943) 196 s.

levita no recibe su sustento mediante el trabajo compesino, sino participando en las ofrendas y dones cúlticos. Y sin embargo, sería un celo mal empleado, querer limitar esta frase exclusivamente a lo material. El nombre de los levitas Hilkia (*ḥil^eqîyyāhû*) prodía prevenirnos contra ello, pues cuando alguien invoca sobre un recién nacido la palabra «mi parte es Yahvé», ese nombre engloba ciertamente algo más que un recuerdo del sustento material. ¡Y eso ya en el tiempo anterior al exilio! Por todo esto es una cuestión de bastante importancia, la que aquí se presenta; a saber: si hacemos bien o mal en interpretar esas y semejantes frases según su concepto más primitivo. Ciertamente son desde su comienzo muy amplias, y nuestro ejemplo del salmo 16 muestra precisamente que todo pudo encontrar cabida en ellas sin que por ella fueran fundamentalmente cambiadas. «Yahvé es vuestra parte», en ello vio Leví —o probablemente sólo un grupo dentro del personal del culto— la oferta de una especialísima comunidad de vida con Dios. Algunos versículos más tarde el salmo expresa qué clase de garantía contiene esa comunidad de vida con Dios:

> Por eso se alegra mi corazón. Mi alma salta de júbilo, y mi carne morará segura.
> Pues tú no abandonarás mi vida al reino de los muertos; no dejarás que tu justo vea la tumba.
> Tú me muestras el camino para la vida, saciedad con alegría hay delante de tu rostro (Sal 16, 9-11).

Con ello nos encontramos de nuevo en medio de aquella extraña mística de la vida, de la que hemos hablado: asilo de refugio contra la muerte, vida y saciedad ante el rostro de Yahvé todo esto es solamente un despliegue de lo que el salmo había expresado más arriba con «Yahvé es mi parte». Los bienes de los que hablan los versículos 9-11, están todos descritos de un modo muy nebuloso. Pues, ¿qué es el «camino de la vida» y la «saciedad ante tu rostro»? De todos modos, aquí a ojos vistas en primer lugar sólo se ha pensado en una preservación de una mala muerte.

El salmo 73 es en su primera parte el documento de una fuerte voluntal de comprensión religiosa. El gran corte entre ese apasionado querer entender y un enfoque totalmente distinto está en el versículo 17 y está vinculado a una experiencia en el templo. [26]

26. Sería realmente bonito y rimaría perfectamente con nuestras apreciaciones que pudiéramos traducir por «misterios» las palabras *miq^eddᵉšē ʾēl* (así Duhm, Sellin

Luego continúa el salmo:

> Pero yo estoy siempre contigo, tú me has cogido la mano derecha.
> Según tu consejo me conducirás y después me elevarás a la gloria.
> ¿A quién tengo yo en el cielo? Fuera de ti nada me agrada en la tierra.
> ¡Consúmase mi carne, mi corazón!
> Dios es mi parte para siempre.
> Los que se apartan de ti, perecerán.
> Pero para mí aproximarme a Dios es mi bien; yo he puesto mi refugio en Yahvé (Sal 73, 23-28).

La primera afirmación es en una frase de situación: «Yo estoy contigo»; así pues no se habla para nada de una acción del orante. Las acciones proceden desde el v. 23b sólo de Dios, y se presentan en una gradación maravillosa: «coger»-«conducir»-«elevar». La palabla *lāqaḥ*, (sujeto: Dios; objeto: un hombre) es un *terminus technicus* para designar un ser arrebatado a lo alto (cf. Gén 5, 24; 2 Re 2, 3. 5.). No se debe poner en tela de juicio lo que se quiere decir en Sal 49, 16 y 73, 24 y no ha sido impugnado por una gran mayoría de los exegetas críticos. El pasaje de Sal 73 no se puede pasar por alto. El orante está tan cierto de su estado de seguridad en Yahvé, la fuente de la vida, que vuelve a encontrar la medida plena de lo que le garantiza esa comunidad de vida con Dios, en aquella idea veterotestamentaria de la tradición (exactamente en aquella idea de *ḥēleq*). No es nada raro que en el tiempo posterior el exilio (del que procede el salmo 73) se recoja y se vuelva a dar vida a esa idea de los antiguos tiempos de Israel. [27]

Pero sobre todo es importante lo siguiente: el gran cambio a partir del v. 17b para el orante consiste en que ha aprendido a entender la vida individual escatológicamente (v. 17-19). Así ha comprendido que la vida de los impíos debe entenderse a partir de su final, y así mira también en la suya a ese final. Los v. 17-24 contienen un círculo de ideas completo. Y finalmente: ¿contiene ese certeza un paso tan grande más allá de los testi-

y otros). Pero no puede ser; *miqᵉddāš* es en todas partes el santuario en cuanto edificio; la misma versión de los LXX no dice misterios, sino precisamente ἁγιαστήριον. Es difícil decir de qué tipo era esa experiencia. Dado que en el contexto se halla junto al fin de los impíos, podría pensarse en un juicio de Dios.

27. Ese empleo y actualización de un antiguo elemento de la fe de la tradición no ocurrió (como siempre suele ocurrir) sin algunas modificaciones: la antigua idea de arrebatar a alguien fue despojada de su aparato medio mitológico y aquí es esperado como un obrar de Dios *post mortem*.

monios aducidos por nosotros hasta ahora de una saciedad espiritual y una íntima comunidad de vida con Dios? A nuestro juicio se pone una sobrecarga en esa afirmación, cuando se quiere encontrar en ella el alumbrar de una idea completamente nueva y revolucionaria, algo así como una «ruptura». Difícilmente podrá comprenderse este salmo si se transforma la pregunta: ¿más acá o más allá de esta vida? en un *aut-aut* tan exclusivo [28]. Pues si el salmo se expresa más claramente que otros sobre el alcance real de la misericordia de Yahvé, no parte de un supuesto distinto al de por ejemplo Sal 16. En el centro de todo el complejo de aseveraciones está la palabra «Dios es mi parte» (*ḥel^e^qî*), v. 26b, y esto no es, como ya vimos, otra cosa que aquella antigua prerrogativa de los levitas, que fue verificada, en la que se insistía y cuyo contenido espiritual se desarrolla maravillosamente en Sal 73 bajo la presión del problema de la teodicea.

Aquí hay por tanto una esperanza en el más allá. Ya hace tiempo que se conoce que en el ámbito de la mitología cananea existía una al menos semejante y que por tanto era conocida de Israel [29]. Se representan por ejemplo, Os 6, 1-3 o Ex 37 ya de nuevo como aplicaciones secundarias de un ciclo de ideas en otro tiempo mitológicas. Gloria de Israel es que no dio entrada a esa esperanza mitológica de la resurrección. Pero en los círculos de esos espirituales sucedió algo totalmente distinto. De un modo absolutamente no-mágico y no-mitológico creció una esperanza que resultaba solamente de la certeza de la indestructibilidad de una comunidad de vida que había sido ofrecida por Dios. Que esa certeza no sea expresada en toda la amplitud de los cantos de lamentación y acción de gracias, no es de maravillar; creció solamente en un pequeño grupo del personal del culto y así se impuso.

Sin embargo con ello no se debe poner toda la fuerza de la prueba en aquellos pocos lugares de los salmos, espiritualizados y casi quebradizamente tiernos. Al contrario: el resultado de este estudio debería ser que nosotros —al menos teóricamente— supiésemos distinguir entre por una parte la palabra del culto y por otra la reflexión despertada por esa palabra, y que se apodera de esa palabra. Una es estable, la otra variable; una es

28. Resulta sorprendente especialmente en Barth Nos enseñó a entender acertadamente el concepto veterotestamentario de la muerte en los salmos, en toda su amplitud; pero no sacó las consecuencias para el concepto de vida.

29. Ezequiel 8, 14 nos informa sobre el culto de un Dios que muere y resucita en el templo de Jerusalén.

antiquísima, la otra se inserta sólo con la situación de una cierta subjetiva mayor edad del participante en el culto. Una es universal, que abarca todo y a todos; la otra particular, presentándose temporalmente en distintos movimientos individuales.

Que Yahvé es el dador de la vida; que Yahvé salva de la muerte; que Yahvé es la parte de Leví; esto y mucho más se había dicho en el culto desde las épocas más antiguas a la comunidad y era también para los tiempos más tardíos suficiente. No se esperó en absoluto un cambio o una ampliación enriquecedora de esa palabra del culto. Sería completamente falso imaginarse a los hombres del antiguo testamento como preguntando; teniendo conocimiento más o menos de la insuficiencia de esa palabra cúltica de vida e insistiendo prometeicamente ante unas puertas cerradas. La palabra cúltica de Yahvé como dador de la vida y salvador de la muerte bastaba a todas las aspiraciones; como es natural a las antiguas de tipo patriarcal; pero también a las más maduras de épocas posteriores; y precisamente nuestro salmo 73 muestra qué nuevos contenidos podían dar de sí las antiguas palabras, tal como eran y permanecían. Aquí nada «se ha obtenido luchando» (como tan a menudo se ha representado); todo es recibido. Lo que fue cada época escuchó en cada circunstancia, fue distinto según los casos; aquí, toda generalización y nivelación a una opinión universal común, es un cientifismo erróneamente aducido. Nuestro entendimiento padece de un deseo demasiado fuerte de informar la vida cúltica de Israel, la cual no sólo en el sentido de un corte a lo largo de su historia, sino también en el sentido de un corte temporal debió de haber sido mucho más variada. Qué, por quién, dónde y cuándo se tomó de la proclamación cúltica, cómo fue actualizado, todo eso dependió de muchos factores según los casos; no sólo era cosa de la actividad de la generación en su totalidad, sino que también era cosa de la reflexión, de la penetración teológica de determinados círculos y movimientos dentro de la comunidad del culto. Del salterio se puede deducir con suficiente seguridad que dentro de la comunidad postexílica existió un círculo de levitas «espirituales», que interpretaron de modo muy sublime las palabras relativas al don de vida de Yahvé.

LA PREDICACION LEVITICA EN LOS LIBROS DE LAS CRONICAS *

LUDWIG Köhler planteó en una ocasión la cuestión acerca de la clasificación, según los géneros literarios, de las parénesis deuteronómicas. Cita el párrafo Dt 4, 1. 6-8 y añade:

> ¿Quién habla así? El que tenga oídos para oír, que oiga. ¿Quién habla así, tan impetuosa, tan ampulosa, tan cordialmente, intimando, prometiendo, presuponiendo buena voluntad, repitiendo lo ya conocido, moralista y espiritualista a la vez? Así no habla un profeta. Su palabra es más sobria, más concreta, más decisiva, más nueva y mayor en forma y contenido. Tampoco habla así un orador popular; él lo haría menos espiritualmente, más audazmente, más al estilo laico, más mundanamente, menos ampulosamente. Así habla un predicador. El predicador empezó a hablar a comienzos del siglo VII. Entonces apareció la mejor forma de instruir a los hombres; es decir, aparece la predicación. [1]

Esta definición convence inmediatamente. El deuteronomio en verdad está realmente movido, como ningún otro libro por el cuidado de la transmisión de la doctrina. Francamente se tiene la impresión que este autor estuvo bajo la presión del problema generacional, es decir, ante la pregunta: ¿Cómo puede permanecer para las siguientes generaciones la vinculación con Yahvé, con sus hechos en la historia? [2]. La predicación deuteronómica surgió de este anhelo verdaderamente serio [3]. Neh 8, 7 s nos

* Publicado originalmente en *Festschrift Otto Prockasch*, Leipzig 1934, 113-124.

1. *Die hebräische Rechtsgemeinde*: Jahresbericht der Universität Zürich 31 (1930) 17 s. [reproducido en *Der hebräische Mensch* (1953) 163 s.].

2. Dt 4, 9 s; 6, 7. 20 s; 11, 19; 32, 46.

3. Sigue estando aquí en tela de juicio hasta qué punto tenga razón Köhler al hacer derivar la predicación deuteronómica de la actuación profética de un Amós, Oseas, Miqueas o Isaías.

proporciona una cierta visión de tal actividad profética, aun cuando en una situación extraordinaria; es el relato de la solemne lectura de la ley que realiza Esdras. Después que realiza la lectura —así se puede entender el texto, no del todo claro— van los levitas con el pueblo y le adoctrinan en la ley. De modo semejante se representa el cronista la actividad de los levitas en la pascua del rey Josías [4]: tienen la obligación de adoctrinar al pueblo religiosamente; es decir: aquí, enseñar sobre el contenido y el ritual de la fiesta de la pascua.

El documento sacerdotal no tiene ningún interés en la cuestión de la instrucción doctrinal del pueblo. En otro lugar se ha mostrado cómo la obra histórica del cronista se halla, en todo lo esencial, dentro de la tradición deuteronómico-levítica [5], y a este origen interno corresponde perfectamente que precisamente en la crónica se dé un amplio espacio a la instrucción religiosa, en forma de alocuciones. Ahora bien, lo que estimula a una investigación es esto: la crónica, no está escrita solamente en aquel famoso estilo perenético de la predicación, que ya conocemos por el deuteronomio; no, aquí, el autor levítico ha concluido, donde le ha sido posible, auténticas predicaciones. Con toda intención y no sin fortuna, el narrador hace culminar las variadas situaciones de tal manera que pueda ponerse en su cima una alocución religiosa o puedan producirse cambios decisivos en los acontecimientos narrados.

Tomemos un caso como ejemplo. El rey Amasías de Judá tiene la idea de ir a la guerra; pero él, además de judíos y benjaminitas ha enrolado un número considerable de mercenarios del reino de Israel. Entonces viene un hombre de Dios y dice [6]:

> ¡Oh rey!, el ejército israelita no debe salir contigo; pues Yahvé no está con Israel, con los efraimitas. Pues si crees poder vencer así [7], Dios te hará caer ante tu enemigo; pues Dios tiene poder para ayudar y para hacer caer.

Esto bien puede llamarse una predicación. Se ase con su consigna a una situación concretísima de la vida; pero no se mueve en la problemática inmanente, sino que desde ahí sigue

4. 2 Crón 35, 3.
5. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (BWANT 54, 1930).
6. 2 Crón 25, 7 s.
7. Así hay que traducir con los LXX; el M. T. está corrompido y no tiene sentido.

profundizando hasta las cuestiones fundamentales de la fe. El rey se encuentra situado ante una difícil paradoja: no decide el poder humano, sino la fe en Dios; en él se encuentra la decisión sobre victoria o derrota, no en la fuerza de los ejércitos. Esta arenga del hombre de Dios, no es profecía en el sentido estricto de la palabra; a ello se opone ante todo el estilo absolutamente prosaico de la alocución. Más bien contiene la aplicación ulterior de una fe, preparada por la profecía desde mucho tiempo antes, a una determinada situación de la vida.

Otro ejemplo nos mostrará todavía más claramente cuán poco originales, es decir, sugeridas por la inspiración profética, son tales arengas. Las complicaciones bélicas del rey Asa con Baesa de Israel, que como es sabido llevó a los judíos a establecer un pacto con Aram, dio motivo a un vidente para dirigirse al rey con la siguiente alocución de censura:

> Porque te has apoyado en el rey de Aram y no en Yahvé, tu Dios, escapará de tus manos el ejército del rey de Aram. ¿No eran los cusitas y los libios un gran ejército, sumamente numeroso en carros y jinetes?, pero porque tú te habías apoyado en Yahvé, él los puso en tu mano. Pues *los ojos de Yahvé recorren toda la tierra*, para conceder la fuerza a aquellos cuyo corazón está dirigido a él sin divisiones. Has obrado de modo insensato; pues desde ahora tendrás la guerra. [8]

También aquí el tema del sermón es el mismo; se dirige contra la confianza en los poderes terrenales. Este tema favorito de las predicaciones cronísticas, no ha sido felizmente elaborado aquí en esta predicación. La idea hubiera sido clara y sencilla, si el hombre de Dios hubiera dicho: el pacto con Aram ha privado de éxito a la guerra con Israel. ¿Por qué había de ser un castigo que el rey de los arameos, que era el aliado de Asa, corriera huyendo ante Asa? Pero aquí era precisamente el antiguo relato existente de una lucha desarrollada felicísimamente por Asa contra Israel, el que hacía necesaria esa deformación interna. Más importante es algo distinto en este discurso: el predicador ha revestido un antiguo aforismo escrito; casi podría decirse que predica sobre un texto profético. Pues lo que leemos en el v. 9a, está tomado sin duda de Zac 4, 10b. Ha de señalarse que el sentido específico de aquel contexto, en el que se encuentra la frase, no desempeña ningún papel en esta arenga de las crónicas. Las palabras «los ojos de Yahvé recorren toda la tierra» han

8. 2 Crón 16, 7-9.

sido desgajadas del contexto y citadas según su sentido general, aunque impresionante. Con ello alcanza el predicador, por así decir, un punto culminante, precisamente por medio de esa contraposición del hombre, que no ve nada y continuamente busca seguridad y de Dios, que todo lo ve y en consecuencia ayuda o castiga. Prescindiendo de la cita tomada de Zac 4, la palabra *niskkal^e^ttā* del v. 9b recuerda mucho al *niskkal^e^ttā* que Samuel grita contra Saúl [9]. Pero quizás podría suponerse que se ha sobrestimado la importancia de esa relación entre los dos pasajes escriturísticos. Sobre ello nos pueden informar otras predicaciones de las crónicas.

Después de la batalla victoriosa contra el cusita Serach, un hombre inspirado por el espíritu de Dios se presenta ante el rey Asa con la siguiente alocución, un poco más larga:

> ¡Escuchadme!, Asa y todo Judá y Benjamín. Yahvé está con vosotros, si vosotros estáis con él.
> *Cuando le buscáis, él se deja encontrar por vosotros*; cuando le abandonáis, él os abandona.
> Durante largo tiempo estuvo Israel sin el Dios fiel, sin sacerdotes que enseñaran y sin sabiduría.
> Entonces se volvió en la necesidad a Yahvé, el Dios de Israel.
> Ellos le buscaron, y él se dejó encontrar por ellos.
> En aquellos tiempos no había ninguna seguridad para los que marchaban y los que venían; había gran inquietud en todos los habitantes del país.
> Un pueblo luchaba contra el otro, una ciudad contra la otra; pues Dios les había golpeado con todo tipo de calamidades.
> Mas vosotros sed firmes, no dejéis caer vuestras manos, pues *vuestras acciones tendrán su recompensa.* [10]

No podemos dejar de apreciar el estilo poético de estas palabras; aun cuando se aprecie poco su calidad poética, se ve el empeño en equiparar la alocución al estilo de un discurso de inspiración profética. Pero aquí una vez más tropezamos con el recurso auténtico a las antiguas palabras de los profetas, lo cual presta a la alocución sus notas especiales. Esta vez es el profeta Jeremías el que ha prestado al predicador las ideas fundamentales para sus explicaciones. Incluso hay aquí dos palabras de la Escritura que el predicador ha tomado para sí. Una palabra de la famosa carta de Jeremías y otra de la consolación a la lamentación de Raquel [11]. No se podría decir que el curso de las ideas

9. 1 Sam 13, 13.
10. 2 Crón 15, 2-7.
11. Jer 29, 14 = V. 2 b; Jer 31, 15 = V. 7 b.

de esta alocución religiosa haga referencia, de modo muy convincente, a la situación histórica de después de la victoria de Asa. La frase de que Yahvé se deja encontrar de los que le buscan; de que el pueblo de Dios puede esperar todavía una recompensa, no se conjuga bien con el modo con que el cronista concibe la victoria de Israel como ayuda y enseñanza de Yahvé; y asimismo tampoco se comprende bien a dónde tiende la mirada retrospectiva histórico-teológica a la apretura del tiempo de los jueces. Pero ciertamente no hemos de preguntar así; la predicación quiere ser entendida por sí misma; ciertamente refleja, con su recurso a las frases proféticas y su mirada teológica a un trozo de la historia del pueblo, la práctica levítica de la predicación. Precisamente si renunciamos a medir esa alocución con la situación en la que ahora está inmersa, y más bien sabemos mirar a través de este caso individual, fuertemente trabado y ver aquí un ejemplo de la práctica de la predicación levítica (naturalmente con la brevedad propia de un escrito) estaremos en situación de apreciar plenamente este breve esbozo. Podría atribuírsele casi un plan. La parte I establece, aguda y claramente, la frase profética relativa a la condición a la que está vinculada la actitud divina de ayuda (doctrina). La parte II vuelve la mirada hacia la historia: la proximidad de Dios no es algo que se dé por supuesto; hay períodos enteros de la historia en los cuales él estuvo lejos (*applicatio*). Parte III: exhortación a la fe, que tiene su recompensa (*exhortatio*).

El rey Josafat, al que la obra histórica de las crónicas atribuye, como es sabido, reformas en cuestiones de derecho, tuvo en una ocasión la siguiente alocución a los jueces en el país de Judá:

> ¡Mirad lo que hacéis! Pues no juzgáis por obra de los hombres, sino de Yahvé, y él está entre vosotros en la administración de la justicia. Que el temor de Yahvé venga sobre vosotros, atended a lo que hacéis, pues *en Yahvé, nuestro Dios, no hay injusticia, ni acepción de personas, ni cohecho.* [12]

Por tanto, he aquí un rey al que se le pone en los labios una alocución; conforme a eso el autor no se ha esforzado en disponer el discurso por partes según el *parallelismus membrorum*, también es más sencillo que el ejemplo mencionado hace un momento. Pero en el modo no hay fundamentalmente ninguna

12. 2 Crón 19, 6 s.

diferencia. Josafat también predica; y presenta el trasfondo teológico de la jurisprudencia, del que debe tener conocimiento todo juez en Israel: Dios está detrás de la institución terrenal del derecho, y la jurisprudencia debe estar estrechísimamente vinculada a su naturaleza; a su pureza y a su insobornabilidad. Ahora bien, esta alocución es predicación también en el sentido estricto de la palabra, de lo que aquí tratamos especialmente; pues a pesar de toda su referibilidad absolutamente actual se remonta a antiquísimas palabras escritas, cuya legitimidad consta con firmeza y de las que deduce por su parte la legitimidad de su exigencia actual. La frase de que en Yahvé no hay cohecho ni aceptación de personas procede del deuteronomio, precisamente en la recomendación de un juicio justo: Yahvé es el Dios grande y temible *'ăšer lō' yiśśā' panîm wᵉlō' yiqqaḥ šōḥad*[13]. Además quisiéramos tener por seguro, que la auténtica frase *'ên 'im yᵉhwāh 'awᵉlāh* se refiere a Sof 3, 5 (*yᵉhwāh lo' ya'ăśeh 'awᵉlah*). El citar la frase deuteronómica, precisamente en el contexto mostrado por el cronista, es afortunado y se encuentra eficazmente al final de esta predicación sobre el derecho divino.

Leemos en 2 Crón 20, 15-17 otra alocución con citas de la Escritura, asimismo bien empleadas. El rey Josafat, a la vista de un gran ejército enemigo, ha proclamado el ayuno en todo Judá y pronuncia una gran oración en el templo. En esto se presenta un levita, sobre el que ha descendido el espíritu de Yahvé, y tiene el siguiente discurso:

> ¡Escuchad, todo Judá, y los habitantes de Jerusalén, y tú, rey Josafat! Así os ha hablado Yahvé: no debéis temer ni temblar a la vista de esas hordas; pues no es vuestro combate, sino el de Dios. Mañana descended contra ellos; mirad, subirán la cuesta de Ziz y los encontraréis al final del valle, cerca del desierto de Jeruel. Pero no vais a luchar. *Colocaos allí*, tomad posiciones y *veréis la salvación de Yahvé* para con vosotros, Judá y Jerusalén. No temáis y no tembléis; salid mañana a su encuentro y Yahvé estará con vosotros.

Más que ninguna otra, esta alocución está cortada según una situación histórica específica; pero las indicaciones topográficas del v. 16 no deben inducirnos al error de que esto no sea también una predicación. De un modo típicamente propio de una predicación se presenta a los oyentes la idea paradójica de que el combate no se presenta para ellos sino para Yahvé. El pensa-

13. Dt 10, 17.

miento no es profético, sino que ahora es doctrinal; se basa en 1 Sam 17, 47 *kî layhwāh hammilᵉḥāmāh*. Pero sobre todo se cita aquí una arenga de Moisés tomada de la narración de las maravillas de Yahvé en el mar de los juncos. El *hitîyaṣṣᵉbû wrᵉ'û 'et-yišû'ᵗ yᵉhwāh* se encuentra sin *'imᵉdû* literalmente en Ex 14, 13 (J). Sin duda la cita se ajusta excelentemente a la situación; pues inmediatamente se narra un hecho maravilloso de Yahvé en Israel.

El cronista pone una breve alocución en labios del mismo rey Josafat. Se encuentra inmediatamente después de la predicación levítica pronunciada poco antes. El pueblo había partido en la madrugada siguiente para ver el lugar de la batalla señalado por los levitas; allí tomó el rey mismo una vez más la palabra, para exhortar al ejército a la fe:

> ¡Escuchadme, Judá y habitantes de Jerusalén! *Creed* en Yahvé, vuestro Dios, y *subsistiréis*. Creed en sus profetas, y triunfaréis. [14]

La actual ciencia veterotestamentaria hoy recela mucho de la eficacia inmediata de los grandes profetas sobre sus contemporáneos y sucesores. Opinamos que en eso hay que mantenerse un poco reservados. Ahora bien, en todo caso tenemos aquí una prueba de que uno de los aforismos más violentos de Isaías [15] no se extinguió ineficazmente, aun cuando la conexión con las famosas palabras de Isaías ciertamente sólo se consiguió por medio de la literatura. También aquí hay que decir que la Escritura ha sido muy acertadamente citada, pues la situación en la que el cronista coloca al rey Josafat es muy semejante, en su carácter específico de prueba de la fe, a aquella en la que estaba Acas por obra de Isaías. Y sin embargo es palpable lo epigónico, lo absolutamente no-profético en ese discurso de Josafat. La yuxtaposición de la exhortación a la fe en Yahvé y en sus profetas va directamente en contra del verdadero sentido de las palabras de Isaías. Quien, como en el caso presente, puede unir su fe en Dios con una fe epigónica en los mensajeros de Dios, vinculando a ello la salvación, muestra que tiene una postura realmente piadosa con relación a la «Escritura» y los órganos terrenales de Yahvé, pero que sabe menos de las verdaderas dimensiones de la palabra profética citada.

14. 2 Crón 20, 20.
15. Is 7, 9.

Una alocución muy semejante se pone en boca del rey Ezequías. Cuando se acercaba Senaquerib, reunió a la gente principal y al pueblo frente a las puertas de la ciudad y les enfervorizó de la siguiente manera:

> ¡*Tened ánimo y fortaleza; no temáis ni tembléis* ante el rey de Asur y ante la horda que le acompaña! ¡Con nosotros hay alguien más poderoso que él! Con él está *un brazo de carne*; con nosotros está Yahvé, nuestro Dios, para ayudarnos y combatir nuestros combates. [16]

La frase: «tened ánimo y fortaleza, no temáis y no tembléis» es deuteronómica y tomada del libro de Jos 10, 25, donde se encuentran juntos también los cuatro imperativos (*ḥizᵉqû wᵉʾimᵉṣû ʾal tîrᵉʾû wᵉʾal teḥāttû*). Tampoco la contraposición del «brazo de carne» con Yahvé es una ocurrencia original del cronista, sino un empalme evidente con Jer 17, 5, donde, con el estilo sapiencial, se maldice al hombre que «hace de la carne su apoyo» y no se abandona en Yahvé.

Podríamos aducir todavía diversos ejemplos de esa incorporación de antiguas palabras de la Escritura en los sermones. Ya lo vimos: no siempre son citas exactas; tampoco están siempre las referencias en la línea del pensamiento fundamental de la predicación. El pasaje de 2 Crón 29, 5-11 aporta una alocución de Ezequías, en la que sacerdotes y levitas son solemnemente exhortados a la reforma del culto. Ese discurso contiene una mirada retrospectiva histórica, y en ese contexto (v. 8) (es decir: no en un lugar central) se encuentra una cita del profeta Jeremías; en todo caso la afirmación, acuñada al estilo de una frase, de que Yahvé ha transformado a su pueblo en una «imagen de horror»; en un «objeto de espanto y de cuchicheo» (o bien: que hará: *nāḥan lᵉzaʿăwāḥ lᵉšammāḥ wᵉlišᵉrāqāḥ*) con esa plenitud sólo se encuentra en Jer 29, 18 [17]. Los correos que Ezequías envió a todo el país de Israel para invitar a la fiesta de la pascua, tienen otro discurso, sin citas propiamente dichas, pero sí con giros de una forma ya establecida [18]. Las expresiones *ḥannûn wᵉraḥûm yᵉhwāh, māʾal bayhwāh, nātan lᵉšammāḥ, hiqᵉšāḥ ʿōrep, pᵉlêṭah* y otras pertenecen al patrimonio de frases recibidas, de que el predicador dispone libremente. Es notable en este discurso el pensamiento de que la penitencia de los que permanecieron

16. 2 Crón 32, 7-8 a.
17. Sin *zaʿăwāḥ* también Miq 6, 16.
18. 2 Crón 30, 6-9.

en el país podía mover a Yahvé a traer del destierro a los hermanos exiliados del reino del norte.

Para terminar mencionemos, aunque sólo sea en esbozo, el gran discurso de David, en el que el rey presenta a su hijo Salomón ante el consejo real y expresa sus pensamientos sobre la construcción del templo:

> ¡Escuchadme, hermanos míos y mi pueblo! Yo tenía la intención de construir un *lugar de descanso* para el arca de la alianza de Yahvé y para el *escabel de los pies* de nuestro Dios... Pero Dios me dijo, tú no construirás una casa a mi nombre... Pero Yahvé, el Dios de Israel, me escogió de entre toda mi familia para ser rey sobre Israel para siempre; pues había escogido a Judá como príncipe... Pero ahora delante de todo Israel, de la comunidad de Yahvé, y ante los oídos de nuestro Dios (yo os exhorto): cumplid cuidadosamente los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, a fin de que sigáis poseyendo esta hermosa tierra y transmitirla después en herencia a vuestros hijos para siempre. Pero tú, hijo mío Salomón, reconoce al Dios de tu padre y sírvele con corazón indiviso y alma bien dispuesta, pues Yahvé escudriña todos los corazones y conoce *todo pensamiento y aspiración. Si tú le buscas, él se dejará encontrar por ti...* [19]

Una vez más nos muestra esta alocución, con qué materiales tan variados de la tradición trabaja el predicador. El calificar al arca como escabel de los pies de Dios se encuentra solamente en Sal 132, 7, y de allí ha sido tomada [20]. Este epílogo es natural porque precisamente ese salmo era muy importante para el cronista a causa de su contenido [21]. Y todavía tenemos un indicio de una cita de Sal 132: el concepto de *m^e^nûḥah* después de la época de peregrinaje y de las complicaciones del tiempo de los jueces es específicamente deuteronómico; aquí sin embargo se ha sometido a una transformación teológica: no es Israel el que debe llegar al *m^e^nûḥah*; sino que la orientación de este discurso es que Dios viene a descansar entre su pueblo. ¡Pero precisamente es este el cambio de acento de la idea del *m^e^nûḥah*; que se ha verificado en Sal 132, 8! Tenemos así dos indicios de que aquí el predicador glosa el salmo 132. Ya Rothstein notó a propósito del v. 4 que se hace alusión al oráculo de Judá de Gén 49, 8 ss [22]. El v. 8 es para nosotros especialmente importante porque en él el predicador se sale de su papel, ya que esa exhortación

19. 1 Crón 28, 2-10.
20. Así ya Rothstein, *Komm. z St.*
21. Cf. 2 Crón 6, 41 s, donde se citan versículos de Sal 132 y G. von Rad, *o. c.*, 127.
22. Rothstein, *Heilige Schrift des Alten Testaments z. St.*

«se mueve fuera del interés dominante en el resto del discurso de David» [23]. Así pues, ¡el cronista ha olvidado la especial situación y ha caído en el estilo de predicación general! El concepto de *yēser maḥᵉšᵉbôt* en el v. 9b procede naturalmente del yahvista [24] y en el v. 9b se cita de nuevo a Jer 29, 14 como en 2 Crón 15, 2.

La yuxtaposición y explicación hasta ahora realizadas del material parte del presupuesto de que esas alocuciones de las crónicas deben juzgarse como «predicaciones». Este juicio necesita ser fundamentado y delimitado. Ya que si esos discursos son libres interpolaciones del cronista, están en cierta manera conformadas por sus tendencias, es decir: no pueden ser valoradas como la puesta por escrito objetiva de una práctica de la predicación. Concedamos que esas alocuciones sirvieran además para afianzamiento de las pretensiones levítico-proféticas, tal como el cronista las presenta; que por tanto existieran pretensiones predominantemente de tipo institucional o político y que por ello tampoco pudiera permanecer sin influjo la elección de las citas. Con todo queda un resto que choca en esos discursos por su forma y contenido. Nuestra hipótesis sería la siguiente: el cronista emplea una forma, que ha hecho servir según sus (débiles) fuerzas a un fin particular [25]. Que está siguiendo un esquema preexistente, se hace patente del hecho de que no exista ninguna diferencia entre que uno de esos discursos venga de labios de un profeta o de un rey. Si se encontraran tales alocuciones y sobre todo tales citas de los antiguos escritores sólo en aquellos discursos a los que el cronista expresamente quisiera atribuir una manera profética y un poder profético, se podría rehusar sacar ulteriores consecuencias de ese estado de cosas. Pero precisamente este no es el caso. Y ahora se presenta la pregunta: ¿es evidente que el cronista haya inventado esa forma de instrucción, al estilo de una predicación *ad hoc* para afianzamiento de sus tendencias? El es realmente el último que aparece con nuevas creaciones de cualquier tipo, (¡al menos formales!) Así volvemos sobre aquello: en este punto se apoya en modelos, es decir, en formas, que eran conocidas y estaban en uso precisamente en la tradición levítica en la que él se mueve.

23. Rothstein, *o. c*, 500.
24. Gén 6, 5; 8, 21.
25. Por tanto no puede engañarnos el hecho de que muchas de esas predicaciones sean calificadas por el cronista de especialmente inspiradas y que se encuentre en ocasiones formas estilísticas proféticas: *kōh 'āmar yᵉhwāh*. Son modificaciones estilísticas posteriores que hay que interpretar dentro de la tendencia de toda la obra.

De este modo podría decirse que en los discursos de las crónicas puede reconocerse un género literario (aunque tardíamente surgido): la predicación levítica [26]. Dado que, como hemos dicho, sólo podemos explorar indirectamente ese género de las alocuciones contenidas en las crónicas, la determinación de sus características no es demasiado amplia. La forma externa de esas predicaciones es naturalmente la prosa, aun cuando parece haber sido predilecto el empleo de palabras elevadas, altisonantes y de frases estereotipadas y solemnes. Para redactar tales predicaciones como discursos de los profetas, el autor se acerca en ocasiones a una forma poética de paralelismos, sin que esto sea desconocer que su auténtico elemento es la prosa. Como característica especial de esas predicaciones llama también la atención el empleo de antiguas palabras autoritativas de la Escritura. Dondequiera que se encuentran en la literatura anterior frases expresivas que parezcan apropiadas para prestar vigor al tema de la predicación, allí son tomadas e incorporadas al texto. En verdad, no se trata de predicación sobre un texto de la Escritura en nuestro sentido actual; en primer lugar porque las palabras citadas de la Escritura se hallan claramente al final, como culminación y último triunfo que el orador quiere jugar contra sus oyentes [27]. Ahora bien: fácil ver cómo ya en la elección de esas palabras de la Escritura se sobrepasa ampliamente el círculo de las tendencias y aspiraciones específicas de las crónicas con respecto a su contorno religioso. Esta verificación nos proporciona otro punto de apoyo, que no deja de ser esencial, sobre la existencia de un género literario: el cronista se halla dentro de una tradición religiosa muy concreta y dentro de una tendencia. Pero las citas y apropiaciones no se mueven dentro de una tradición, sino que suceden de un modo totalmente ecléctico. Ya vimos cuán variados eran los pensamientos fundamentales de tal manera establecidos: omnisciencia de Dios; misericordia de Yahvé, que no se aparta de los que le buscan; justicia de Yahvé; fe en Yahvé, etc. Esto hace difícil una vez más la hipótesis de que aquella manera de practicar la predicación, incorporando citas de la Escritura, sea una creación literaria del cronista. De este modo no es casual que la vinculación objetiva del contenido de la predicación con una situación histórica dada, a veces deje algo que desear.

26. Podemos dejar aquí a un lado hasta qué punto, desde el punto de vista de los géneros literarios, se puede aplicar el concepto de «predicación» a otras unidades literarias. Cf. K. Beyer, *Spruch und Predigt bei den vorexilischen Propheten* (Diss. Erlangen 1933).

27. 1 Crón 28, 9; 2 Crón 15, 7; 16, 9; 19, 7; 20, 17.

Apenas podemos decir nada, como es comprensible sobre su «sitio en la vida», ya que el cronista sitúa las alocuciones en diversas situaciones históricas, que nada aportan a nuestra cuestión. Pero sin embargo quisiéramos preguntarnos si detrás de ese uso descrito ocasionalmente por el cronista del envío de heraldos al campo, que tenían allí auténticas predicaciones, no hay una costumbre auténtica [28]. Sería imaginable que los levitas, desprovistos de su ministerio a causa de la centralización del culto, hubieran encontrado su campo de actividad en la instrucción religiosa y que desde Jerusalén, lugar de la organización de los levitas, fueran enviados de vez en cuando predicadores por el país. Realmente hay que preguntarse: ¿dónde estaban las fuerzas que ayudaron al pueblo en el tiempo de después del exilio en las cosas religiosas? Culto, con toda su fuerza vivificadora, sólo había en un lugar, y el hombre del campo ciertamente sólo entraba en contacto con él en casos especiales. Quizás lo que la crónica indica [29] acerca de unas cartas de contenido espiritual podría haber desempeñado un papel mayor de lo que pudiera parecer a primera vista.

Hay que sacar todavía algunas conclusiones de nuestro resultado. Sin duda las citas aquí observadas de antiguas palabras de la Escritura testimonian un desfallecimiento de la seguridad y espontaneidad religiosa. El predicador no se siente ya capacitado para hablar con plenos poderes en nombre de Dios, por eso se remite al antiguo patrimonio de la Escritura, ya reconocido, y lo que le falta de fuerza de penetración, lo toma de los grandes testimonios del pasado. Con todo hay que hacer notar una cosa: en estas predicaciones no se trata de citas en el sentido estricto de la palabra. Las frases tomadas no destacan del contexto como especialmente autoritarias; el orador tampoco hace ninguna indicación a sus oyentes de que la frase en cuestión tenga una mayor importancia; es decir: falta regularmente la forma propia de una cita. Esto ha de llamar la atención en una obra como la del cronista, pues ya se sabe cuán amigo de citar es nuestro autor; cómo por ejemplo remite con un *kakkātûb* estereotipado al lugar en el que están registradas autoritativamente las disposiciones o leyes [30]. Nadie se empeña tanto como él en legitimar las opiniones, máximas o disposiciones defendidas por él, mediante un recurso continuo a las fuentes o a su origen

28. 2 Crón 30, 6-10.
29. 2 Crón 21, 12 s; 30, 1.
30. 2 Crón 23, 18; 25, 4; 30, 5. 18; 31, 3, etc.

especial. Si el cronista se porta tan libremente con lugares de los profetas o de los salmos, está mostrando así que estas obras transmitidas por la tradición todavía no tienen para él una autoridad canónica en sentido pleno. Ciertamente tendremos que contar con que la comunidad al oír frases tan impresionantes de la tradición religiosa, inmediatamente se hacía cargo, pues el asombroso poder de abarcar con la memoria la literatura tradicional y consagrada por el uso, de que da testimonio el judaísmo tardío a cada paso, se fue ya abriendo paso con seguridad en la época anterior que estudiamos. Pero la falta de referencias expresas al origen de las frases muestra, sin embargo, que el orador no se ha distanciado todavía de esas frases con el respeto y la sobrestima que exige una cita canónica. Dado que también son citados de esta manera libre lugares del pentateuco, puede uno preguntarse si para nuestro autor ya existió toda la tora *como canon*. Canónicas parecen haber sido para nuestro autor solamente una suma de leyes y disposiciones que regulaban lo institucional, por ejemplo un Corpus como el «código de Esdras», el cual no era idéntico, como puede comprobarse, ni al documento sacerdotal ni al pentateuco.[31]

Finalmente es importante el gran volumen religioso, ya indicado más arriba, que engloba esta actividad predicacional. Los escritos pre-exílicos y los primeros post-exílicos existen ya como literatura, pero este patrimonio es realmente cultivado (lo que nos parece tan esencial); estas citas presuponen necesariamente una referencia viva a las antiguas Escrituras y dan testimonio de la voluntad de comunicar al pueblo su contenido del mejor modo posible. Difícilmente puede sostenerse la hipótesis, mantenida con frecuencia, de que el cuidado por la ley fuera introducido por la fuerza en el tiempo post-exílico y de que la instrucción sobre la ley hubiera ocupado el lugar principal en la comunidad. La calificación, por algunos tan querida, de aquella época como la del «nomismo», queda en cierta medida, puesta en entredicho por nuestro predicador de las crónicas, ya que lo que aquí se enseña (siempre por el personal oficial del culto) abarca los acontecimientos centrales de la fe de los mejores tiempos de Israel.

31. G. von Rad, *o. c.*, 40 s.

JOB 38 Y LA ANTIGUA SABIDURIA EGIPCIA *

Los exegetas han estado acordes siempre sobre la grandeza poética del discurso divino de Job 38, pero en la determinación de la forma específica en la que se produce ese discurso no hemos avanzado desde la fundación de la investigación de los géneros literarios por Gunkel. Es claro que, desde un punto de vista temático, con esa enumeración de las maravillas de la creación, nos encontramos en la proximidad de los himnos. También, desde un punto de vista formal, se ha pensado poder relacionar la forma interrogativa de Job 38 con las preguntas retóricas que no raramente se encuentran en los himnos [1]. Pero el estilo interrogativo de los himnos es totalmente distinto: ciertamente es retórico, pero en los himnos, el hombre que adora es también el que pregunta, mientras que aquí es el preguntado. Además, ya el hecho de que Job 38 sólo conste de preguntas impide desde un principio calificar esta unidad como himno. Debemos intentar acercarnos al problema desde un lado totalmente distinto (página 248).

El Onomastikon de Amenope, editado y comentado por Alan H. Gardiner, fue, como es sabido, una obra enciclopédica científica; era una «enseñanza de todo lo creado por Ptah, el cielo con sus pertenencias, sobre la tierra y lo que en ella está». La obra pasa de ahí (sólo enumerando puros sustantivos o pequeñas uniones de palabras) a otros objetos, personas, oficios, profesiones, linajes, ciudades egipcias, etc. La obra, en lo que nos ha sido conservado, contiene 610 objetos [2]. Aquí nos interesa sola-

* Publicado originalmente en *Supplements to Vetus Testamentum* III, Leiden 1955, 293-301.

1. Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1933) 54 s.
2. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (1947). Agradezco al doctor Fecht su asesoramiento en las cuestiones de egiptología.

mente el comienzo de la enumeración, pues quizás pudiera ser provechoso comparar la enumeración de los objetos cosmológicos y meteorológicos que se encuentran en Amenope, con los que se encuentran en el discurso divino de Job 38. Esta contraposición puede con razón colocarse sólo a partir de Job 38, 12, pues en los versículos 4-11 se habla de la creación del mundo por Yahvé y con la idea no-egipcia de la lucha contra los dragones del caos. El Onomastikon renuncia en su primera parte a todo transfondo teológico o mitológico y se limita a la enumeración descarnada de los elementos cósmicos. Por tanto no se puede encontrar ninguna correspondencia en Amenope de esta primera parte del discurso divino (cf. pág. 247).

¿Cómo hay que juzgar la serie de fenómenos en Amenope por una parte y Job 38, 12, por otra? No se puede hablar de una correspondencia exacta. Las coincidencias comienzan sólo en Amenope 12 y aun allí no se da una correspondencia axacta. Ciertamente en la enumeración de los fenómenos meteorológicos, nieve, granizo, viento (Amenope n.° 12-23 y Job 38 22-29) ambos textos se aproximan mucho. Lo mismo se puede decir de los estrellas, aunque Amenope, con plenitud de sentido, las coloca al principio, mientras que en Job casi interrumpen como una interpolación la enumeración de los fenómenos meteorológicos (Job 38, 31-32). Así pues ciertamente no se puede sostener que en Job 38 se haya utilizado literariamente el Onomastikon de Amenope; con todo debe existir una relación entre ambos textos. Pudo haber existido otro Onomastikon que «utilizara» el poeta autor del discurso divino. Por ejemplo, el Onomastikon Ramesseum contiene listas de plantas, minerales, pájaros, peces y cuadrúpedos [3]. Frente a él, Job 38 s se limita a la enumeración de fenómenos del cielo y repentinamente coloca en 38, 39-39, 26 una lista de animales. Tampoco esta serie es original, a causa de los pájaros mencionados en ella. Pero, ¿cabría esperar otra cosa en una poesía? En Job, desde el punto de vista estilístico, el conjunto está tan aligerado mediante el paso a una libre formación de la frase, que se ofrecían para un poeta toda clase de libres asociaciones a las que podía entregarse. Desde este punto de vista hay que admirarse más bien de cuán estrictamente se ha mantenido aún en la poesía el estilo enumerativo. Sólo en la segunda parte del discurso divino el poeta afloja las riendas y se entrega a descripciones más libres.

3. *Ibid.*, 7 s.

Onomastikon de Amenope

1. cielo
2. sol
3. luna
4. estrella
5. Orion
6 Osa mayor
7. babuino
8. «El fuerte»
9. cerda
10. tempestad
11. huracán
12. alba
13. oscuridad
14. sol
15. sombra
16. luz del sol
17. rayos del sol
18. rocío
19. ?
20. ¿nieve?
21. ¿chubasco?
22. fuentes del abismo
23. «caudal» (Nilo)
24. río
25. mar
26. ola
27. lago marino
28. lago
29. manantial
30. estanque (?)
31. acequias
32. «agua»
33. laguito
34. anverso
35. reverso
36. pozo
37. desbordamiento
38. ?
39. orilla de río
40. ?
41. curso de agua
42. pozo artesiano
43. arroyuelo
44. caudal
45. ?
46. corriente
47. charco
48. ?
49. orilla
50. ?

Job 38

12. mañana
13. aurora
16. mar
fuentes marinas
17. mundo inferior
oscuridad
18. tierra
19. luz
tiniebla
22. nieve
granizo
24. «viento»
viento del este
25. aguacero
nubes de tormenta
28. lluvia
gotas de rocío
29. hielo
escarcha
31 Pléyades
Orion
Híades
32. osa
leona
34. nubes
aguas
35. relámpago
36. ibis
gallo
37. nubes
odres celestes
39. león
cachorro
41. cuervo

Job 39

1. chivo
5. cebra
9. búfalo
19. caballo
26. halcón

Eclo 43

1. firmamento
cielo
2. sol
6. luna
9. estrellas
11. arco iris
13. rayo
14. nubes
15. nublado
granizo
16. viento del sur
17. torbellino
tempestad
tiempo tempestuoso
escarcha
19. hielo
22. lluvia
rocío
23 Rahab
25. ballena

Sal 148

1. cielo
3. sol
luna
estrellas
4. cielo
océano
celeste
7. dragones
fuentes marítimas
8. fuego
(¿rayo?)
granizo
«hielo»
(LXX)
viento de tormenta
9. montaña
colina
árbol frutal
cedro
10. animales
salvajes
animales domésticos
reptiles
pájaro
11. rey
pueblos
funcionario
juez
12. joven
doncella
anciano
muchacho

Himno de los tres jóvenes

59. cielo
60. océano
celeste
61. (ángel)
62. sol
luna
63. estrellas
64. lluvia
rocío
65. aire
66. fuego
calor
67. helada
frialdad
70. escarcha
nieve
71. noche
día
72. luz
tiniebla
73. relámpago
nubes
74. tierra
75. montaña
colina
76. vegetación
77. fuente
78. mar
río
79. lago
enorme
80. pájaro
81. cuadrúpedo
fiera
82. hombre
83. Israel

Dado que nuestra argumentación descansa quizá sobre una base todavía débil, añadiremos para su robustecimiento otro texto, el himno de la creación de Eclo 43, 1 ss. Las formas de las aseveraciones son aquí más movidas y variadas que el monótono estilo interrogativo de Job 38 s; a pesar de eso no cabe ninguna duda de que esa poesía también se atiene a un esquema que le ha sido dado de antemano. Aquí el esquema (partiendo de las estrellas y avanzando desde ellas a todos los diversos fenómenos meteorológicos) es, en cierto modo, más claramente reconocible que en Job 38 s. Pero tampoco en este caso podemos hacernos ilusiones sobre el grado de dependencia. Naturalmente no puede hablarse de que ambos textos hebreos dependan, en sentido literario, directamente de un Onomastikon egipcio. Pero sí puede sostenerse que tales obras enciclopédicas también llegaron a Israel y que también se aprendió en Israel a ordenar de este modo científico los fenómenos cósmicos y meteorológicos y también el mundo de los animales. Los sabios, muy versados en toda la literatura erudita, estaban entonces ante la tarea no demasiado difícil, al redactar sus poemas, de ir recorriendo ese esquema, ya sancionado por la ciencia de entonces, e incluir en los poemas las listas aprovechables. El proceso en Eclo 43, 1 s es por tanto fundamentalmente igual que en el *pateron imnos* de Eclo 44-49. En un caso se trata de la versificación de un modelo histórico erudito; en el otro de uno del mundo de las ciencias naturales.

Citaremos como ejemplo siguiente el Salmo 148. Comienza con la exigencia de la alabanza a Yahvé. Los primeros que deben alabarle son los seres celestiales. Como es sabido se hallan fuera del ámbito enciclopédico de los Onomastikon. Pero apenas ha pasado el himno (3 s) de los seres celestiales a los cosmológicos y meteorológicos, sigue inmediatamente el esquema científico tradicional, que le lleva, como el Onomastikon de Amenope, desde las estrellas, pasando por los fenómenos meteorológicos, hasta la tierra. Esta última parte es especialmente interesante para nosotros aquí, porque, desde el punto de vista de los materiales empleados, conduce considerablemente más allá de Job 38 s y 43. Esta parte está ciertamente mucho más compendiada; enumera menos indicios (como en el párrafo meteorológico) pero de más clases: árboles frutales, fieras, animales domésticos, reptiles y aves. Esta sucesión recuerda el Onomastikon-Ramesseum que en su comienzo, casi ilegible, debió de contener nombres de plantas y líquidos, para luego pasar a pájaros, peces y cuadrúpedos [4].

4. *Ibid.*, 37.

Por el contrario en nuestro salmo corresponde el v. 11 s bastante exactamente a la disposición del Onomastikon-Amenope que después de tratar del cielo, de la meteorología y de la tierra. pasa al rey y de allí a los otros cargos y profesiones. En el v. 12 (jóvenes, doncellas, ancianos, muchachos) llegamos al párrafo que Gardiner ha titulado «types of human being» y aquí la relación con el Onomastikon es especialmente convincente.

El pasaje correspondiente de Amenope se presenta así:

295. hombre	300. diversas personas
296. muchachito	301. adolescente
297. anciano	302. niño
298. mujer	303. joven
299. doncella	304. muchacha

Por último resultará provechoso echar una mirada al «canto de los tres jóvenes en el horno» (Dan 3, 52-90 LXX)[5]. Es difícil determinar su antigüedad; con seguridad fue originalmente un poema independiente y no fue compuesto *ad hoc* como complemento del libro de Daniel. Puede que proceda del mismo tiempo de Sal 148, al que se parece muchísimo. De ningún modo es una transcripción, pues mantiene su carácter propio frente a Sal 148. Es interesante, que a los fenómenos celestes y montañas y colinas haga seguir una breve enumeración del agua terrestre y sus tipos (fuentes, mar, río, vv. 77 s). El pasaje no produciría mayor sorpresa si no fuera porque el Onomastikon de Amenope contiene también (aunque mucho más detallada) una enumeración de las aguas terrestres (n.° 23-33), en la que, entre otras, se mencionan también mar, ríos y fuentes. Por otra parte se encuentra en el himno algo que no pudo estar incluido en el esquema egipcio (por ejemplo, v. 61 los ángeles, v. 79 las ballenas). Traducimos el texto según la edición de Rahlfs sin entrar en disquisiciones críticas de detalle (ya Rothstein ha visto que los vv. 68-69 son sospechosos de ser una interpolación).[6]

Las cuestiones aquí abordadas apremian desde diversos lados. En primer lugar naturalmente deberíamos fijar nuestra atención en algunos detalles. Habría que verificar en qué partes fue modificado o ampliado el esquema recibido por Israel, a consecuencia de las condiciones propias del país o del clima. Más tarde

5. Véase el análisis morfogenético en C. Kuhl, *Die drei Männer im Feuer*: BZAW 55 (1930) 90-100.
6. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen* I, 182.

habría que limitar el alcance de ese esquema a la esfera de la poesía himnica veterotestamentaria. Pero ante todo habría que ponderar el aspecto teológico de la cuestión, a saber: que Israel transfiguró esa ciencia para alabanza de su Dios.[7]

Volvamos a nuestro punto de partida, es decir: Job 38 s pues sigue en pie la cuestión sobre su auténtica forma estilística. Esa cadena de preguntas, decíamos arriba, no puede entenderse al modo de un himno; tampoco tenemos ningún himno que conste solamente de preguntas retóricas. ¿No podría haber sido tomada también, en algún modo, de la antigua sabiduría egipcia, esa rara forma estilística, que parece surgir una sola vez en Israel? Volvámonos una vez más al famoso escrito polémico en que el funcionario Hori arremete contra su colega (que se llama también Amenope) para aniquilarle literariamente. Este documento que solemos llamar Papyrus Anastasi I según el único manuscrito completo que se contiene, procede de la época de Ramsés II (1301-1234), es decir: de aquella época de floración tardía en la que la sabiduría del antiguo Egipto actuó también en Israel. Del extenso escrito sólo nos interesa aquí el famoso párrafo sirio, que tan importante es para el conocimiento de la geografía histórica de la Palestina pre-israelítica. Aquí (y de modo notable sólo en este epígrafe 18, 9-28, 1) nos tropezamos con semejantes preguntas retóricas y de tal suerte que casi todo el trozo está redactado como una sucesión de tales preguntas. «¿No has ido a Chattiland y no has visto el país de Upi?», así empieza la serie; «dime algo sobre Berytos», «¿dónde está el camino hacia Aksaph?», «instrúyeme sobre la montaña de User. ¿Cuál es su cumbre...?», «¿no has ido al país de Tachsi?»[8]. Estos son algunos ejemplos. Puede que haya en total unas 50 preguntas de este estilo. Comparemos ahora las preguntas de Job 38 s: «instrúyeme» (3bβ), «dónde estabas tú?»—«tú lo sabes» (5a)—«¿has mandado?» (12), «¿has llegado?» (16a, 22a) — «¿se te han abierto?» (17a), «¿has visto?» (17b, 22b), «¿has conocido?» (18a); «¿por dónde es el camino?» (19, 24a) etc. No necesita de más

7. Posteriormente mi asistente Kl. Baltzer me hizo observar una nueva serie en 4 Esd 7, 39 s: «Ni el sol, ni la luna, ni las estrellas, ni las nubes, ni el trueno, ni el rayo, ni la niebla, ni la oscuridad, ni la tarde, ni la mañana, ni el verano, ni la primavera, ni el calor, ni el invierno, ni el hielo, ni la helada, ni el granizo, ni el temporal, ni el rocío, ni el mediodía, ni la noche, ni el fulgor, ni el ocaso, ni la claridad...». La serie es interesante porque muestra que en Israel eran corrientes esas enumeraciones aun fuera de los revestimientos poéticos. La cuestión de las relaciones entre Gén 1 y esas series necesita ser examinada detenidamente.

8. Traducción según A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 286 s., y J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 477 s.

explicación, que nos encontramos aquí como allí con la misma forma estilística. Cuán estrechamente están en conexión, desde el punto de vista de los géneros literarios, ambos textos se ve especialmente en el «instrúyeme», que se presenta en Job una vez, y en Anastasi I tres veces; pero ante todo en las frases, «¿no has llegado...¿», «¿dónde está el camino para...», preguntas, que en el escrito polémico se plantean de un modo real, mientras que en Job, referidas al depósito de las nieves (22) o las puertas de las tinieblas (17), sólo pueden ser entendidas de un modo figurado.[9]

La forma estilística de interrogación irónica, con la configuración que nos encontramos en el escrito polémico y en el discurso divino del libro de Job, es sin duda un fenómeno puramente literario. Pero está justificada la pregunta, de si fue siempre así. ¿No es imaginable, e incluso evidente, que esa forma de interrogación retórica (o digamos más exactamente: de pregunta catequética) tuviera originalmente un sitio realísimo en la vida y por tanto, sólo de un modo secundario, se transformase en un género literario? En la sabiduría, nos encontramos de todos modos ya en el ámbito de la escuela, de la instrucción didáctica de aquellos que estaban destinados a la carrera de altos funcionarios. Consideremos, otra vez, desde este punto de vista diferente, algunas de las preguntas del Papyrus Anastasi I: «¡Instrúyeme sobre la montaña de User! ¿Cuál es su cumbre?», «¿cómo está constituida Biblos?», «¿dónde está el río Litani?», «¿cómo se cruza el Jordán?», «¿cómo se pasa junto a Meggido?», «¡Indícame el camino de Hamat!», «Si uno va hacia Adummim, ¿hacia dónde se vuelve el rostro?», «¿Cuántas millas hay de Raphia a Gaza?». ¿No debe uno suponer que esto fueron en otro tiempo auténticas preguntas de escuela? De este modo los jóvenes funcionarios, los futuros «gobernadores de provincias» eran instruídos y examinados sobre la geografía de los países vecinos a Egipto[10]. Piénsese solamente en el «Ven aquí, para ser examinado», con que se abre la serie de preguntas, y el «responde rápido», que las con-

9. El intervalo temporal entre el poeta de Job y el autor del Pap. Anastasi I es ciertamente grande. Pero precisamente esas formas estilísticas sapienciales tenían una fuerza vital extraordinaria. La sátira profesional, muy querida ya en el Egipto del imperio medio, se encuentra todavía en Eclo 38, 24 s.

10. Existe una cuestión más particular: ¿pertenecieron realmente a las preguntas escolares el «no has estado» y «no has entrado en», etc.? ¿Animaba el maestro la clase con la ficción de la visión personal del alumno? Quizás haya que cargar aquellas preguntas en la cuenta de las modificaciones literarias de esa forma estilística.

cluye. En cambio no se puede decir lo mismo naturalmente de las preguntas del discurso divino; en este caso se trata más bien de una forma literaria poética.

Si repasamos todo lo expuesto hasta ahora, el reconseguido sobre Job 38 encierra todavía una cuestión molesta. Vimos que Job 38 s, va siguiendo un esquema que le había sido dado de antemano en lo que concierne a la sucesión de los fenómenos cosmológicos y propios de las ciencias naturales, que en último término procede de la sabiduría egipcia, tal y como aparece por escrito en los Onomastikon. Vimos también que la cadena de preguntas del discurso divino se corresponde exactamente con las preguntas satíricas del Pap. Anastasi I, que a su vez se remontan al estilo interrogativo catequético, que fue propio de la instrucción en las escuelas de funcionarios del antiguo Egipto. Pero, ¿es acaso plausible que Job 38 s se remonte, desde el punto de vista de la historia de las formas, a dos formas totalmente distintas al mismo tiempo, de tal manera que el poeta del discurso divino se inspirase simultáneamente en el esquema del Onomastikon y en el estilo satírico interrogativo? ¿Qué existe de común entre un Onomastikon científico y un escrito polémico satírico? ¡Quizás muchísimo! Sólo tenemos que preguntarnos, ¿de dónde le vienen a ese Hori todos los conocimientos con los que en ese pasaje reprende a su colega como a un niño de escuela tan pagado de sí mismo? ¿Sobre qué fundamentos impartirían sus lecciones aquellos maestros de la sabiduría, sino precisamente sobre sus propias obras eruditas, es decir, en este caso, sobre sus Onomastikon? El Onomastikon de Amenope trae en un pasaje especial (n.° 250 hasta 270) una lista de nombres palestinenses y nos muestra cómo tal vez el escrito polémico podía haber mirado a semejante modelo [11]. La hipótesis de que el autor del escrito polémico destacara por sus conocimientos de Palestina en virtud de una observación personal sobre el terreno, sólo se puede mantener en parte, si se considera la obra, según el estilo y el contenido, como la exclusiva propiedad literaria de ese Hori. Pero si se dice que copia la actividad doctrinal de las escuelas de funcionarios y las parodia y que catequiza a su colega como a un niño de escuela, entonces aparece más plausible la hipótesis de que también él va siguiendo un modelo al estilo de esas listas. Difícilmente podría deducirse una prueba estricta de esta hipó-

11. A. Alt, *Syrien u. Palästina im Onomastikon des Amenope* (*Kl. Schr.* I, 231 s.).

tesis, tal como está el texto; pero ya Gardiner estableció la relación entre esta parte del escrito polémico y los Onomastikon [12]. Queda fuera de los márgenes de este ensayo hacer una investigación exacta de este texto; sobre sus posibles modelos, sobre el modo de agrupar las localidades. Semejante análisis, precisamente porque en la enumeración de los nombres tropezaría con rupturas y saltos, insinuaría de modo especial la hipótesis del empleo de una lista preexistente. ¿No tendríamos que considerar esta literatura cada vez más francamente bajo el aspecto de su convencionalismo, es decir: de un trabajo con modelos, de tal manera que, tanto respecto al contenido como al estilo, la participación personal del autor sea más pequeña de lo que pensamos? Si el autor del escrito polémico hubiera catequizado a su colega no sobre sus conocimientos geográficos, sino sobre los cosmológicos y meteorológicos, tendríamos un paralelo exacto con Job 38. [13]

12. A. H. Gardiner, *o. c.*, 4, nota 1.

13. Podemos renunciar a presentar aquí las listas babilónicas y asirias (L. Matouš, *Die lexikalischen Tafelserien der Babylonier und Assyrer*, 1933), porque en ellas es completamente distinta la disposición de los objetos. El camino característico que va desde el cielo, pasando por las estrellas, hasta los fenómenos metereológicos y de ellos a la tierra se encuentra solamente en Egipto y en los textos israelitas que dependen de él. Tampoco las listas de Ras Schamra ofrecen materia de comparación. Quizás el conocimiento de estos conjuntos ayude a una apreciación más justa de los Onomastikon y sus aspiraciones. La hipótesis de que esas enumeraciones habían sido redactadas solamente para el aprendizaje de la ortografía en las escuelas de escritura (Erman, *o. c.*, 240 s) no da la debida importancia a las ambiciones científicas de esas obras. Apenas es imaginable que los sabios israelitas tuvieran como base de sus poemas didácticos manuales de ortografía.

LA HISTORIA DE JOSE Y LA ANTIGUA HOKMA *

BAJO todos los aspectos hay que distinguir la historia de José de las historias de los patriarcas, a cuya continuación se encuentra. Mientras que las historias de Abrahán o de Jacob casi todas se mantienen en los límites de una extensión de 20 a 30 versículos, la historia de José aparece, con sus casi 400 versículos, ya externamente, como un documento que hay que juzgar de muy distinta manera desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios, pues no es en modo alguno un «rosario de sagas», es decir, una serie de unidades narrativas en otro tiempo independientes [1]. Si se amplía la comparación a las características internas, aparecen todavía más claras las diferencias: las historias de Abrahán, Isaac y Jacob son un conjunto de sagas vinculadas a un lugar o al culto, unidas entre sí por el yahvista (o quizás ya antes) mediante el tema de la promesa hecha a los patriarcas (tierra, sucesión). La historia de José es absolutamente novelística, su material narrativo carece en absoluto de esas vinculaciones genuinas a puntos y lugares concretos [2]. También desde el punto de vista de su técnica literaria (por ejemplo, al describir situaciones psicológicas complicadas, o al introducir en una escena unas palabras deslumbrantes dispone la historia de José de posi-

* Publicado originalmente en *Supplements to Vetus Testamentum* I, Leiden 1953, 120-127.

1. Contra Gunkel, que en su análisis de la historia de José se basaba con exceso en su carácter de sagas. *Genesis*, 395 s.

2. Sólo muy al margen, en Gén 50, 24, pudo realizarse el enganche de la historia de José con la promesa de los patriarcas. Este enganche es de tipo secundario desde el punto de vista de la historia de José con la promesa de los patriarcas. Este enganche es de tipo secundario desde el punto de vista de la historia de las tradiciones (no del literario). La historia de José, original e independiente, no le conocía todavía.

bilidades que van más allá de las antiguas sagas. Bajo ese aspecto se parece mucho a la historia de la cesión al trono de David (2 Sam 6 hasta 1 Re 2), no necesitando demostrarse que la historia de José, desde el punto de vista de la historia de la literatura, tampoco puede situarse antes de la época de los reyes más antigua.

Pero aún pueden trazarse líneas de unión mucho más estrecha de la historia de José con la mentalidad específica de esa época. Ya Gunkel había percibido en la historia de José cierto gusto por lo extranjero [3]; aquel interés manifiesto por los usos y costumbres de un pueblo lejano; el esplendor de la corte de los faraones; el nombramiento de un visir; el almacenamiento del trigo; el embalsamamiento de los cadáveres, etc. Aquella época real primitiva fue una época de ruptura de muchas tradiciones patriarcales, pero al mismo tiempo, la época de una novísima irrupción intelectual, una especie de ilustración, es decir, una época de crecimiento de la conciencia intelectual. El hombre se hizo consciente de sus fuerzas espirituales y de su razón ordenadora, y entraron en su campo visual dimensiones novísimas del mundo que le rodeaba (¡dentro y fuera!) que la fe de los antiguos todavía no había percibido. [4]

Una de esas nuevas dimensiones que entraron en el campo visual y que nos sale al encuentro desde la literatura de esa época, es la que podríamos llamar antropológica; es decir, el concentrarse en el fenómeno humano de su sentido más amplio; en sus posibilidades y sus limitaciones, su complejidad psicológica y su profundidad. Otra dimensión, que se unía directamente con la anterior, era el conocimiento de que lo humano puede y debe ser formado y educado. Ese fue el gran deseo con el que se presentó la sabiduría antigua [5]. Pero tal educación no es posible sin un modelo preexistente de hombre; sin un ideal concretísimo de formación. La sabiduría antigua lo tenía y lo enseñó con énfasis. Queremos mencionar alguno de sus rasgos, pues nuestra primera tesis es que ya respecto a ese ideal de formación, existen estrechas relaciones entre la historia de José y la sabiduría antigua.

No necesita de ninguna explicación que el «lugar de la vida» de esa antigua sabiduría fue la corte y que vio su tarea principal

3. H. Gunkel, *Genesis*, 397.
4. También se despertaron en aquella época intereses racionales por la naturaleza. A. Alt, *Die Weisheit Salomos*: ThLZ (1951) 139 s (*Kl Schr.* II, 90 s).
5. Hay que considerar como pertenecientes a la sabiduría antigua a aquellas colecciones de sentencias que proceden del tiempo anterior al exilio; es decir, Prov 10, 1 - 22, 16; 22, 17 - 24, 22. 25-29.

en la educación de una nueva generación de funcionarios bien preparada, José es también un funcionario, y ha llegado a serlo mostrando ante el faraón un doble arte: el de hablar bien en público y el de saber dar consejo. Eso es precisamente lo que se trataron incansablemente de conseguir los maestros de la sabiduría. Una de las metas principales de la educación era poder hablar bien en momentos decisivos y poder dar un consejo en cualquier tipo de asuntos de estado, y a ser posible tener su sitio junto al rey:

> Si ves a alguno hábil en su negocio, ese tal podrá entrar ante el rey (Prov 22, 29).

Y lo que Sirach dice, podría asimismo haberse dicho ya en tiempos de Salomón:

> No desprecies los discursos de los sabios... porque de ellos aprenderás la doctrina, para entrar ante los grandes (Eclo 8, 8).

De la abundancia de ejemplos egipcios sacaremos solamente uno:

> Si tú eres un hombre probado, que toma asiento en la sala de su señor, concentra tu inteligencia al máximo. Callar es mejor que la flor del Teftef. Si hablas, debes saber qué vas a decir. Hábil es aquel que sabe dar consejos; es más difícil hablar que todos los trabajos. [6]

Ciertamente sería falso querer ver en estas y otras advertencias solamente un adiestramiento externo, que capacitara al joven para rápidos ascensos. No existiría ciertamente ningún derecho para hablar de un ideal de formación. Aquellos sabios sin embargo tenían una idea ejemplar del hombre, imponente y bien fundada interiormente, que en algunos rasgos coincide sorprendentemente con el nuestro del humanismo antiguo, y también con el de la *mâze* medieval. [7]

Es la imagen de un hombre que ha dado una noble forma a su ser mediante la educación (*Zucht*), moderación (*Bescheidenheit*), sus conocimientos, amabilidad y dominio de sí mismo, y, nos atreveríamos a añadir, es la imagen de José. El narrador presenta en José la imagen de tal joven, poseedor de la formación

6. *Ptahhotep* 24, traducción alemana de H. Kees.
7. H. Kees, *Ägypten*, en *Hdb. d. Altertumswiss.* III. Abt, 1.ª parte, tomo 3.º, *Kulturgeschichte des alten Orients*, 268, 283.

y educación, hombre de mundo y que atrae hacia sí la confianza. El fundamento y el punto de partida de ese afán por la formación es el «temor de Dios», que también profesa José. El temor de Dios es simplemente obediencia frente a los mandamientos de Dios (Prov 1, 7; 15, 33; Gén 42, 18)[8]. Desde el punto de vista teológico lo más importante de ese ideal de formación es su fundamentación. Así pues la sabiduría no educa apuntando hacia el culto y la revelación, sino partiendo de ellos. Dado que le falta el *pathos* salvífico, ese afán de formación tiene algo de flácido, le falta el aliento doctrinario y tiende a un manifiesto realismo por atender a lo que es posible. Esa vinculación con mandamientos de carácter absoluto, aparece de un modo particularmente claro dentro de la historia de José en la narración de la tentación (Gén 39). En ella nos encontramos de nuevo ante un dilatado campo de advertencias sapienciales: las que se refieren a la «mujer extranjera» (*nāk^e^riyyāh*)[9]. La narración de Gén 39 se lee como una narración ejemplar, redactada *ad hoc*, de las advertencias de los sabios[10]. Otra advertencia de los sabios es la de los «impetuosos», es decir, los que no se dominan a sí mismos, los arrebatados. La imagen contraria, positiva, es la del *qar rûaḥ*, el que tiene la sangre fría o el paciente[11].

> El paciente está lleno de sentido; el impaciente, de locura (Prov 14, 29).

¿No es José, en sus relaciones con sus hermanos, de arriba abajo, el «silente cabal», tal como le llama la sabiduría egipcia? Ciertamente él es «el listo, que sabe ocultar su conocimiento» (Prov 12, 23), que «cuida» sus labios (Prov 10, 19). Ante todo, el «paciente» no se deja arrastrar por sus afectos. El lector se asombrará de hasta qué grado extremo José era capaz de reprimir sus emociones[12]. No hay que pasar por alto que ese mandamiento de retener cualquier manifestación de los sentimientos, presentado[13] por ese ideal de formación, era extraño en el fondo al modo de ser de los hebreos. Tal dominio de sí mismo es llamado

8. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 94 ([3]1953, 96).
9. G. Boström, *Proverbiastudien* (1935) 15 s.
10. Prov 22, 14; 23, 27 s. Cf. Sabiduría de Anii: una mujer que está lejos de su marido, «yo soy guapa», te dice todo el día, cuando no tiene ningún testigo. A. Erman, *Literatur der Ägypter*, 296.
11. Prov 17, 27; 15, 18; 16, 32. Sobre el ideal del «silente», cf. H. O. Lange, *Die Weisheit des Amenemope*, 20 s.
12. Gén 42, 24; 43, 30 s; 45, 1.
13. H. Kees, *o. c.*, 284.

también por la sabiduría iraelita *mōšel b^e^rûḥô* (Prov 16, 32); tal «sentido sosegado» (Prov 14, 30) aporta a la vida común de los hombres algo de benéfico, de positivo. «El paciente apacigua la disputa» (Prov 15, 18). ¿A quién puede aplicarse esta sentencia si no es a José? Más aún: también la renuncia de José a la venganza, su bondad que todo lo encubre, tiene un paralelo evidente en estas sentencias sapienciales:

> No digas: como él me hizo, así haré yo; pagaré a cada uno según sus obras (Prov 24, 29).
> El amor cubre todas las faltas (Prov 10, 12).

Tal modelación del hombre entero no se gana ciertamente en un día; se aprende en una dura escuela, la de la humildad (*'ănāwāh*). La historia de José esclarece ampliamente la doctrina de que «antes de la gloria está la humillación» (Prov 15, 33; 22, 4) y que «el premio de la humildad son la riqueza y la gloria».

Hasta aquí hemos hablado del ideal de formación y del ideal humano de la historia de José por una parte, y la sabiduría antigua por otra. Ahora veamos los pensamientos teológicos fundamentales; nuestra tesis no se mantendría si la historia de José y la sabiduría siguieran en este importante punto caminos diferentes. Como es sabido, la sabiduría antigua es sobria en sus afirmaciones directamente teológicas; la historia de José, también. Sólo en dos pasajes habla programáticamente de Dios. La primera vez al producirse el reconocimiento, cuando José revela el secreto y hace referencia a la providencia de Dios, que conduce todas las complicaciones a un buen fin (Gén 45, 5 s). Todavía es más importante esta referencia teológica al final, cuando dice: «Vosotros pensásteis hacerme mal, pero Dios había pensado cambiarlo en bien» (Gén 50, 20). Aquí se acentúa todavía más fuertemente el enigma de las interrelaciones entre la providencia divina y la actuación humana. Aun cuando ningún hombre pudiera sospecharlo, también tiene Dios todos los hilos en su mano. Pero esto sólo puede ser afirmado. El cómo de esta interacción sigue siendo secretísimo. De este modo el «vosotros pensásteis» y el «Dios pensó» se enfrentan en último término con toda crudeza. Comparemos ahora esta frase de José y también la de Gén 45, 8 con la sentencia:

> El corazón del hombre busca su camino, pero Yahvé dirige sus pasos (Prov 16, 9).

También aquí se trata: 1), de aquella providencia de Yahvé que todo lo dispone; y, 2), de aquella contraposición rígida, carente de componenda, entre la providencia divina y los planes humanos. El paralelismo llama la atención y no es casual como lo muestra la sentencia de Prov 19, 21:

> Muchos son los planes del corazón del hombre, pero el designio de Yahvé permanecerá.

Exactamente igual que en la sentencia de José también aquí se confrontan las intenciones del hombre y las de Dios, pero las intenciones de Yahvé van más allá de las del hombre. El egipcio Amenope muestra finalmente que en esta ruda contraposición de actuaciones divina y humana nos encontramos ante un tema central teológico sapiencial:

> Una cosa es lo que los hombres piensan, y otra cosa es lo que Dios hace (19, 16).[14]

A la vista de la semejanza formal e intrínseca de ese aforismo con la frase de José (en ambos casos se contraponen en la primera frase el obrar del hombre y en la segunda el obrar de Dios), cabe preguntarse si las palabras de José: «vosotros pensásteis...» no eran un aforismo sapiencial parafraseado en esta narración. También se relaciona estrechísimamente con este tema de la historia de José, la sentencia de Prov 20, 24:

> Yahvé dirige los pasos del hombre, pero el hombre, ¡cómo podría entenderlos!

En este asombro se mezcla un factor de resignación, que no debe pasarse por alto. Llevaría muy lejos el mostrar cómo el reverso de esa fe impresionante en la suficiencia plena de una providencia que se realiza a pesar de todo, es un escepticismo palmario frente a todos los planes y actuaciones humanas. No se puede negar que ya en la historia de José está amenazante una ruptura completa entre el obrar divino y el humano y que éste, bajo la carga de la suficiencia plena de la providencia divina, se ve reducido a una carencia de sentido, que es peligrosa.

14 Traducción de H. Kees, *Lesebuch*, 46; cf. K. Sethe, *«Der Mensch denkt, Gott lenk» bei den alten Ägyptern*: Nachr. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil. hist. Kl. (1925) 141 s.

No hay sabiduría ni prudencia, ni consejo delante de Yahvé.
El caballo es preparado para el día de la batalla, pero la victoria es de Yahvé (Prov 21, 30 s).

En esta maravillosa sentencia está expresado una vez más todo; Yahvé es totalmente libre en su dirigir y en su donar. Pero, ¿qué le queda al hombre? Puede, más aún, debe actuar y preparar, para luego sin embargo con todos sus planes tropezar con un límite absoluto; para estrellarse con toda su sabiduría contra Yahvé.

Todo el acontecer terreno está sometido, según esta doctrina, a unas leyes que escapan plenamente al entendimiento humano. «Dios vive en el éxito, mientras que el hombre vive en el fracaso», dice Amenope (19, 14). Por tanto, la historia de José y las sentencias que acabamos de mencionar de la sabiduría antigua tienen de común esto: relegan el obrar de Dios a un ocultamiento, lejanía e incognoscibilidad radicales. En tanto que existía un intérprete carismático, como en la historia de José, no había ningún peligro. Pero qué ocurría cuando el hombre, con ese radical conocimiento de fe, era dejado sólo como tal, nos lo muestra el libro del Eclesiastés (Qohelet) en el que la pregunta «¿cómo podría el hombre entender su camino?», ha adquirido ya el tono concomitante de la duda (Ecl 3, 11; 7, 24; 8, 17). El escepticismo de Qohelet tiene raíces muy profundas. [15]

Hemos investigado la cuestión relativa al marco intelectual o histórico-tradicional en el que hay que encuadrar la historia de José. No tiene ningún tipo de apetencias histórico-políticas, asimismo le falta una tendencia etiológico-cultural; finalmente echamos de menos una orientación específicamente histórico-salvífica. Nuestra respuesta es: la historia de José, con su evidente tendencia didáctica pertenece a la sabiduría antigua. De aquí resultan algunas consecuencias, que solamente pueden indicarse a modo de enunciados de una tesis. Consecuencias para la sabiduría, en el sentido de que no se puede considerar solamente como una colección de sentencias, sino que desde el comienzo se presenta como un fenómeno espiritual mucho más amplio. Si en Egipto el influjo de la sabiduría en el vasto campo de la literatura era importante [16], extraño sería que en Israel las cosas se hubieran desarrollado de

15. El tema de este escepticismo, que hace irrupción, se puede descubrir también sin dificultad en Amenope. Muy próxima a esa credulidad; a ese «ponerse en las manos de Dios» (22, 7), se halla una resignación muy amarga: en la mano de Dios no hay ningún éxito y ante él no hay fracaso. El que se esfuerza por buscar el éxito, lo pierde al momento siguiente (19, 22 - 20, 2).

16. H. Brunner, *Ägyptologie*, en *Hdb. d. Orientalistik*, 109.

distinta manera. Respecto a la historia de José habría que contar de nuevo con estrechas relaciones con la literatura egipcia de su época. No que en su forma actual aproximada fuera solamente una narración egipcia (es evidente que fue contado por alguien que no era egipcio y para gentes que no eran egipcias), pero sí hay que suponer ciertamente que estímulos literarios, modelos, e incluso materiales literarios directos, de Egipto, intervinieron en el nacimiento de la historia de José. No es casual que precisamente la sabiduría de Amenope hable [17] de aquella providencia personal de la vida por medio «del dios», con la misma acentuación de su escondimiento para los hombres; es decir, exactamente aquello de que trata la historia de José. También el ideal de Amenope es la discreción, la modestia, la tranquilidad, la reflexión [18]. Y si se pregunta en general por los ejemplos más cercanos de ese arte narrativo que usa la historia de José, habría que nombrar una vez más en primer lugar narraciones egipcias de un carácter semejante psicológico-realístico, como por ejemplo la «lamentación del campesino». [19]

Partiendo del presupuesto de un influjo de Egipto, habría que plantearse finalmente la cuestión de los posibles trasfondos mitológicos de la historia de José [20]. No queda excluido que deban tenerse en cuenta en un grado previo muy alejado del actual material narrativo. También se suma aquí de modo llamativo el hecho de que la «Fábula de los dos hermanos», que ya desde hace tiempo se había vinculado, desde el punto de vista de la historia de los materiales, con la narración de José, haya experimentado recientemente una interpretación convincente desde el punto de vista de la historia de los mitos [21]. Resumiendo diremos: la historia de José es una narración didáctico-sapiencial, que tanto respecto a su ideal de formación como respecto a su pensamiento teológico fundamental depende de fuertes estímulos que habían partido de Egipto.

17. *Ibid.*, 107 s.
18. H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amen em ope*, 21.
19. J. Spiegel, *Ägyptologie*, 117, 131.
20. B. Reicke, *Analogier mellan Josefsbrättelsen i Genesis och Ras Shamra-Texterna*: Svensk Exegetik Ärsbok X (1945) 5 s.
21. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, en *Ägyptol. Forsch.* VIII, 13 s.

ALGUNOS ASPECTOS DEL CONCEPTO VETEROTESTAMENTARIO DEL MUNDO *

I

Hoy día es convicción común de todos los exegetas que el Israel del antiguo testamento encontró el obrar de Dios preferentemente en el ámbito de la historia política y que en ello ha de verse la particularidad de sus afirmaciones referentes a Dios. La fe de Israel se refería siempre a un suceso; a una prueba que Dios daba de sí mismo dentro de la historia Esta fe procedía de hechos divinos y tendía hacia hechos divinos. Siempre que Israel se puso a entenderse teológicamente en el mundo y ante Dios, le salió una obra histórica; en efecto: hemos de entender las obras históricas que cada vez se desarrollaban con más pujanza, como confesiones de la fe de Israel y como intentos de entender la historia configurada por el Dios de Israel. Israel tenía un contacto fenoménico con la historia; su modo de entender la historia se plasmó en innumerables concepciones particulares, que a menudo no concuerdan exactamente entre sí.

Esto, como hemos dicho, es lo que hoy día más nos llama la atención y todavía queda mucho por hacer sin duda para entender adecuadamente, en su asombrosa amplitud de variaciones, ese afincamiento de la fe en la historia; afincamiento que se iba realizando continuamente. Pero con la mención de esa capacidad de referir todo a la historia no se ha agotado, ni mucho menos, la manera de entender el mundo propio del Israel del antiguo testamento. Aún no se ha dicho nada sobre el gran número de

* Publicado originalmente en EvTh 24 (1964) 57-73.

afirmaciones referentes a la esfera que nosotros llamamos «naturaleza». Si no me equivoco, hoy día tenemos el peligro de ver los problemas teológicos del antiguo testamento demasiado unilateralmente dentro de la esfera de la teología de la historia.

Todavía no está muy lejana la época en la que no se veía ningún problema en la relación entre la fe del antiguo Israel y el concepto del mundo (al decir «concepto del mundo», en lo que sigue, excluimos la esfera de la historia). Por lo que hace a su concepto del mundo, se decía: Israel participa de las ideas generales del antiguo oriente. A este respecto no tenía ninguna idea propia. Sus peculiaridades estaban en el ámbito de lo «religioso», es decir: en la dimensión espiritual de la relación entre Dios y el hombre. Como consecuencia de esto, al evaluar teológicamente el antiguo testamento, se llevó a cabo una separación neta entre la imagen del mundo, propia del oriente antiguo, de la que se desinteresaba la teología y por otra parte las afirmaciones «religiosas», el mundo de su fe en Dios. La primera se abandonaba, como superada por las ciencias naturales; a la otra se le atribuía una gran importancia para la fe cristiana. Conocidísimo es, por ejemplo, cómo se procedía en las innumerables interpretaciones teológico-prácticas de Gén 1. La imagen del mundo del antiguo Israel es antigua y está superada, pero su fe en la creación es y permanecerá siendo actual. De este modo se reducían las afirmaciones tan complejas y diferenciadas desde el punto de vista teológico de Gén 1 a la «idea de la narración». Pero para expresar esto no se hubiera necesitado un esfuerzo conceptual tan grande. Evidentemente en Gén 1 hay mucho más que un mero testimonio del Dios de la creación. Bajo este aspecto, el auténtico alcance teológico de Gén 1 no había entrado en modo alguno en el campo visual, ya que en ese pasaje está consignado en verso todo lo que Israel quería expresar sobre la formación del mundo, escogiendo entre muchas posibilidades intelectuales.

Y esta es ahora la pregunta: si fe y concepto del mundo se pueden separar tan fácilmente una del otro ¿es acaso la «fe en la creación» realmente sólo el paréntesis exterior que se pone a un material científico neutro? ¿No hace más bien la impresión el texto de que aquí fe y conocimiento del mundo se compenetran de un modo absolutamente inseparable? Es suficientemente sabido que desde el campo de la filosofía actual e incluso de las ciencias naturales se han hecho objecciones contra esa separación de fe y conocimiento del mundo. ¿No es una ficción la idea de un funcionamiento independiente del conocimiento, más allá de todos

los contenidos de la fe dados de antemano? El conocimiento del mundo no se contenta ya sencillamente con la verificación de detalles perceptibles científicamente; trata de comprender el mundo como una totalidad. Pero, ¿cómo consigue el conocimiento de la totalidad, que siempre es mayor que la suma de la partes? En todo caso, para la fe de Israel la cuestión de la imagen del mundo en ningún modo era un *adiaforon.* Imposible la idea de que la fe en Yahvé hubiera podido unirse con otra imagen del mundo. Desde un principio hay que suponer que la fe veterotestamentaria en Yahvé había tomado también parte activa en el concepto del mundo que tenía Israel.

¿Cómo abordaremos este espinoso estado de cosas? Parece natural atenerse ante todo a los testimonios de Yahvé como creador, y éste era en verdad el camino más usado hasta ahora. Pero en contra está que presupone como sabido lo que propiamente es el objeto de nuestra pregunta. No queremos coger los textos, por enésima vez, de un modo usual para nosotros, sino determinar lo que Israel entendió por creación todavía más claramente si fuera posible ontológicamente. Pues de la creación hablan todas las religiones, aun la cananea, tan duramente combatida por Israel (en Ugarit, él es el dios creador). El concepto de creador sólo no basta para determinar lo que Israel pensaba concretamente.

Intentaremos aquí abordar la cuestión de la concepción veterotestamentaria del mundo desde un aspecto totalmente diferente a saber, a partir de la prohibición de las imágenes. Pero antes es necesario purificar esa probibición de las imágenes de un malentendido, que altera su sentido y su intención. La prohibición de mostrar a Yahvé en la representación de una imagen destinada al culto no quiere estimular una adoración espiritual de Dios y no es una protesta contra una piedad externa, vinculada a lo material. El hacer sospechoso a lo material, en favor de lo religioso-espiritual, no corresponde en manera alguna a los presupuestos mentales del antiguo Israel. Además el menosprecio de las cosas externas cae en el vacío, pues las religiones con imágenes sólo en casos raros parten de una identificación de imagen y divinidad. La divinidad es espiritual; en un orden de ser más elevado sobrepasa los límites de lo material terrestre; todo esto se sabía ya en aquellos cultos y no les impidió a los hombres erigir imágenes a sus dioses. ¿No hay que conceder a muchas de esas imágenes cúlticas el hecho de que expresan precisamente mejor la espiritualidad de los dioses? Por ahí no avanzaremos. La relación de la

divinidad con la imagen era ciertamente de tipo espiritual [1]. Con seguridad acertaremos mejor diciendo que en la imagen hay una revelación (¡de algún tipo!) de la divinidad. Entre la imagen de Dios y el que participa en el culto sucede algo; algo le sale al encuentro, pues la imagen cúltica encierra un testimonio, en ella se comunica la divinidad (en alguna forma) al participante en el culto. Responde preguntas; comunica (o niega) fuerzas salvíficas; en una palabra; por medio de la imagen cúltica se llega a un encuentro entre el hombre y Dios. Sin los dioses y sus representaciones gráficas, el hombre estaría perdido en el mundo; pero por doquiera surgen sus misterios, por los que el hombre es bendecido dando a su vida un orden sin el que no podría existir. Los lugares del ámbito vital humano, que se hacen divinamente transparentes, son extremadamente diversos. En cualquier lugar del mundo existe al menos la posibilidad de que «deje paso a lo divino»; por tanto que sea autorizado a una manifestación de una divinidad y se transforme así en un *medium* entre Dios y el hombre. Ahí descansa también la gran tolerancia con la que esos cultos se comportan unos con otros.

Contra esa forma de culto Israel pronunció su *no* absoluto, tan rígido como contra el asesinato y el adulterio. La imagen del toro, aun en la función de un pedestal, es decir: de un soporte ornamental fue enérgicamente rechazada (Ex 32). Esa prohibición desempeña un papel en muchos textos veterotestamentarios, pero en ninguna parte está fundamentada o interpretada *expressis verbis*. El exegeta experimenta esto como un vacío de gran trascendencia, pues las prescripciones del derecho divino veterotestamentario se oponen fuertemente a la inteligencia humana. Solamente está claro que la prohibición de las imágenes no quería educar en una forma espiritual de honrar a Dios. Pues sería muy difícil comprender cómo semejante disposición destinada a todos pudiera estar llevando siempre a tan duros conflictos como los que se están narrando continuamente desde el tiempo de Moisés hasta el de los macabeos. No se trata de una verdad religiosa general que fuera evidente a todo hombre reflexivo y a la que llegarían, antes o después, todas las religiones, pues el honrar a la divinidad en una imagen no es un infantilismo. Partiendo de determinados presupuestos fundamentales religiosos, es una forma lógica de honra de la divinidad, y es, como mostró Goethe, capaz de la

1. La relación de la divinidad con la imagen se determina (en lo que permiten conocer las fuentes) según complicadas ideas sagradas y antropológicas. Cf. K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, 1956, *passim*.

mayor espiritualización [2]. Para ella, la concepción del antiguo Israel es totalmente incomprensible; debía parecerle una falta escandalosa de piedad, de respeto religioso, que no se podía tolerar. «Profana illis omnia, quae apud nos sacra», dice Tácito con amargura acerca de los judíos. De hecho, si Israel hubiera cedido en ese punto; si hubiera desatendido la prohibición de las imágenes, se hubiera quedado sin todas las particularidades de su manera de honrar a Dios. Esta era, evidentemente, la diferencia específica que tan misteriosamente transformó a Israel en un extraño dentro de los pueblos y las religiones, atrayéndole más tarde, en la época helenístico-romana, el grave reproche de la ἀμιξία [3]. En ese punto reconocía el mundo de la antigüedad tardía la total heterogeneidad del modo de adorar a Dios, propio de Israel, y a su modo juzgó muy bien. Se trata de uno de los datos fundamentales más elementales de la fe yahvista; de un fermento, sin el que no hubiera sido lo que fue. La prohibición de las imágenes no es un tardío *theologumenon*; todo indica que se remonta a la época más antigua, es decir: a la pre-palestinense, de la fe yahvista.

Entendiendo las «religiones con imágenes», como hemos indicado más arriba, al mundo como escenario de numerosas manifestaciones divinas, el camino de esas divinidades hasta la imagen era relativamente rectilíneo e ininterrumpido. En ese contexto se puede hablar acertadamente de una emanación de la divinidad en el mundo. Pero Israel no entendió a Yahvé como manifestación de un acontecimiento pre-cósmico o cósmico. La revelación de Yahvé en Israel nunca pudo ser fijada tan estáticamente presente, al modo que la imagen cúltica garantizaba la presencia de la divinidad y la irradiación de su fuerza. Yahvé estaba cerca de Israel mucho más personalmene; a saber, con la palabra que interpela y con el hecho histórico. Pero con esta forma de encuentro entre Dios y el hombre se dio la forma de la locución antropomórfica de Dios de un modo inapelable e insustituible [4]. En realidad el antiguo testamento está lleno de antropomorfismos. El secreto de la revelación divina que le cupo en suerte a Israel se halla entre la sorprendente grandiosidad de sus antropomorfismos por una parte, y la severidad intransigente de su prohibición de imágenes, por otra.

2. Goethe, Prooemion.
3. ἀμιξία o ἐπιμιξία son conceptos del antiguo derecho estatal. El reproche de rechazar la comunidad, o el comercio o el connubio con otros pueblos no sólo se hizo a los judíos.
4. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 1963, 113 s.

Con todo debemos ocuparnos aquí menos del aspecto teológico que del cosmológico resultante de la prohibición de imágenes. Cuando Israel niega que Yahvé pueda ser representado figurativamente con cualquier figura terrena, está dependiendo esto de un modo totalmente distinto de concebir a Dios, pero también de concebir al mundo. Israel dijo lo más que se puede decir acerca del resplandor divino del mundo: el mundo hace una manifestación acerca de Dios: le alaba [5]. Pero en ningún punto ha pasado esa línea entendiendo el mundo como una automanifestación de los misterios divinos, o como una emanación, como una forma de aparición divina. Al prohibir las imágenes quedaba trazada para Israel la línea divisoria entre Dios y el mundo de otra manera, pero mucho más profunda de lo que era el caso en las religiones con imágenes. Yahvé no era uno de los portadores de las fuerzas del mundo; tampoco su suma, sino su creador.

¿No resulta de estas consideraciones que el concepto veterotestamentario del mundo se expresa ejemplarmente mediante la prohibición de las imágenes? Esta prohibición de las imágenes es evidentemente algo más que una de aquellas minucias cúlticas que encuentran innumerables veces los historiadores de las religiones. Más bien es un elemento, que ya en las primeras experiencias que tuvo Israel con Yahvé, debió de ser un coeficiente tenido en cuenta; es decir: un elemento a partir del cual Israel construyó su concepción elemental de Dios y del mundo. Pero esto significaría por tanto que ese concepto del mundo tan peculiar, al que nos hemos aproximado con la ayuda de la prohibición de las imágenes, se muestra de alguna manera en todas las manifestaciones de la fe yahvista; ante todo, naturalmente, en las distintas expresiones de la fe en la creación. No hay nada que revisar en cuanto al momento de su aparición. Pero quizás aparezca bajo nueva luz la cuestión sobre la antigüedad y el origen de la «idea de la creación» en Israel viéndola en el contexto de una concepción del mundo, que ya se manifiesta de un modo programático en la prohibición de las imágenes. ¿No se contiene en ella algo decisivo, a saber, un conocimiento básico de que Dios es teológicamente trascendente al mundo, de tal manera que las sagas de la creación hubieran de ser entendidas, en cierto sentido, como desarrollo (y desarrollos en direcciones muy distintas) de un planteamiento que ya estaba contenido en el conocimiento más antiguo acerca de Yahvé?

5. Sal 19, 3; 89, 6; 145, 10; Is 6, 3; 42, 10-12.

De este modo, el rodeo que hemos dado a través de la prohibición de las imágenes nos ha permitido quizá conocer mejor qué entendió Israel como creación. Creación quiere decir negación radical del carácter divino o demoníaco del mundo (*Entgötterung-Entdämonisierung*. No hay ninguna resquebrajadura en ella; es «perfectísima» (Gén 1, 31). El mundo no es (tampoco en sentido depurado) escenario o ni siquiera socio de una teomaquia. De todos los ámbitos de la creación (también del mar y del desierto) surge la alabanza. ¿En qué otra parte del antiguo testamento es entendido el mundo de un modo tan unitario como en la alabanza que se eleva de él? Para Israel no hubo ningún fundamento numinoso del mundo como lugar de colosales poderes que la mitología griega vio corporeizados en los titanes [6]. Y mucho menos se tropieza, mirando hacia arriba, con algún tipo de poderes siderales; cosa en que insiste sobre todo el pasaje tan cuidado de la creación de las estrellas al atribuirle una función de servicio tan acentuada (Gén 1, 14 s). Las oraciones de Israel están llenas de lamentaciones, pero no se quejan del mundo y su estructura, ni mucho menos sobre los demonios de la enfermedad, a los que el hombre hubiera sido entregado, sino que se quejan del hombre y también de Dios. Todo esto es extrañísimo sin embargo, puesto que Israel también ha experimentado naturalmente lo horrible, lo absolutamente destructor; pero era incapaz de concebirlo como algo de alguna manera autónomo, algo independiente contra Yahvé o al lado de Yahvé; como algo inherente al mundo, a lo sumo enfrenado por Yahvé. Más bien era una parte del obrar directo de Yahvé en el mundo. Israel pagó un alto precio, si puede expresarse así, por negarse a aceptar cualquier forma de dualismo metafísico, pues en la misma medida en la que mantuvo separado al mundo de todo dualismo teomáquico, se iba endosando a su fe la carga de entender y aceptar ese «dualismo» como un fenómeno inmanente a la divinidad. De hecho, el antiguo testamento usa, a este respecto, un lenguaje que a veces grava la capacidad de comprensión del lector hasta el límite de lo soportable. Todo tipo de errores políticos, catástrofes militares, enfermedades, terremotos, pérdida de la cosecha por aridez o plagas de langosta; todo esto Israel lo veía como procedente de Yahvé. En los afectados había mucho sufrimiento, temor y aun irritación (la protesta era más dura bajo estos presupuestos), pero el himno mantuvo, por

6. G. Picht, *Die Musen*: Merkur (1963) 627.

encima de la incapacidad de comprensión de los dolientes, que Yahvé es «el que creó la luz y la tiniebla, el que produce la salud y realiza la desgracia. «Soy yo Yahvé, el que hace todo eso» (Is 45, 7). Si en este contexto tratásemos de algo más que indicar las grandes características, no podríamos dejar de mencionar que Israel tampoco consiguió siempre negar y evitar el dualismo metafísico, y que precisamente las inconsecuencias (por ejemplo, aceptar el motivo de la lucha de los dragones del caos) exigen nuestro mayor interés [7]. No podemos investigar aquí la cuestión de si eso son los restos incontrolados de una visión, en principio ajena a la fe de Yahvé, o de un límite necesario ante el que tuvo que detenerse también la fe en Yahvé. Pero aun considerando esas limitaciones tenemos derecho a sostener que el concepto del mundo del antiguo Israel, fue acuñado de modo decisivo por la idea de la «causalidad total» de Yahvé.

Con todo esto ha quedado claro que Israel no concebía el mundo como un «cosmos», como una estructura ordenada, que descansara en sí misma, determinada por leyes eternas. Cierto que también Israel supo de regularidades y contribuyó a explicarlas y fijarlas, como sabemos. Pero eran, sólo relativamente, regularidades de un modo abarcado y sostenido (en ocasiones también perturbado) en todo caso gobernado incansablemente sin interrupción por Dios. (En este obrar divino que bendice o perturba, encontró Israel también el fenómeno de la belleza en su máxima gradación).

Así pues, dado que para Israel el mundo estaba abarcado y regido por Dios, no podía ser contemplado nunca como algo existente por sí mismo, que pudiera ser entendido, ni siquiera por un momento, prescindiendo de Dios. Si introducimos nuestro concepto de «naturaleza» nos hallaremos en gran peligro de sustituir lo que pensaba Israel, por la idea de algo estático, existente por sí mismo, que funciona por sí mismo. Hemos de esforzarnos en dejar a un lado nuestro concepto de la naturaleza, para poder ver el mundo con la visión que tiene ante los ojos por ejemplo el salmo 104; un mundo siempre necesitado y siempre partícipe de la conservación divina. Debemos preguntarnos diligentemente qué especie de mundo tiene ante sí el autor de Job 28, antes de calificarlo tan apresuradamente de «naturaleza». Posiblemente ese mundo era algo más abismático de lo que estamos acostumbrados a entender dentro de nuestro concepto de naturaleza y solamente

7. Sal 74, 13 s; 89, 10; Job 3, 8; 7, 12; Is 51, 9 s.

se podía entender y sólo podía subsistir mirando a su creador y a su obrar. Fue la fe de Israel la que permitió entender al mundo como mundo. ¡Cómo podría ser un *adiaforon* teológico ese concepto del mundo de Israel!

Dijimos más arriba, que propiamente encontramos las características de ese modo de entender el mundo (que nos ayudó a captar mejor el estudio de la prohibición de las imágenes) a lo largo de todo el antiguo testamento y cada vez en manifestaciones de nuevo tipo. Aquí, y solamente aquí, pudo crecer aquella imagen del hombre increíblemente realista. Solamente aquí pudo desarrollarse aquella incomparable libertad y amplitud de miras en la descripción de los hombres. Solamente aquí, en la contraposición con Dios, se hace el hombre grande e interesante y hace saltar en virtud del enigma de su ser humano, todas las posibilidades inmanentes de la comprensión de sí mismo. Para formularlo de un modo extremo: el que debe traspasar a Dios el derecho a su historia es el «ser humano sacado fuera de sí mismo» (*expropriierter Mensch*[8] que precisamente por ello es conducido hacia un horizonte de libertades jamás sospechadas. No adquiere su participación en la divinidad por medio del mito, por ejemplo, incorporándose al ἱερὸς γάμος en los misterios divinos, sino escuchando su palabra y aceptando su providencia. Que nadie piense sin embargo, que le era permitido al hombre entenderse así en su propia reflexión.

Hace muy poco hablábamos de la liberación del temor a los demonios. Partiendo de ahí Israel tenía la necesidad de entender de un modo nuevo el fenómeno de la enfermedad. Realmente, el antiguo testamento contiene abundante material, gracias al cual podemos observar el fuerte compromiso de la fe yahvista en este sector del concepto del mundo[9]. Pues, ¿y el fenómeno de la muerte? ¡Qué gran obra la realizada por Israel al desmitologizar y desacralizar esa esfera tan sumamente numinosa! Ni la muerte, ni los muertos, eran poderes sagrados. Israel se opuso, con notable energía, a todo intento de incluirlos en la esfera cúltica. La muerte no era algo independiente; no era «majestad», sino una obra de Yahvé con los hombres. «Tú desfiguras el rostro del hombre y le dejas morir» (Job 14, 21). ¡Tú! Por tanto, aun en la muerte encuentra el hombre la mano de Yahvé. Debería todavía más llamarnos la atención cuán poco interés tenía Israel en la muerte

8. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* I, 1961, 33.
9. J. Hempel, «*Ich bin der Herr, dein Arzt*»: ThLZ (1957) 809 s.

misma; cuán poco participaba en el moderno interés del hombre por la muerte. La muerte podía ocurrir de varias maneras: alejamiento del culto; exclusión de la alabanza; silencio de Dios; rechazo de los mandamientos divinos; aquí es donde empieza a moverse el interés de Israel. Israel no objetivizó la muerte ni al modo de los mitos de la antigüedad ni a la manera moderna de las leyes de la naturaleza.

Si decíamos que nuestro concepto popular moderno de naturaleza alteraba lo esencial del concepto veterotestamentario del mundo (a saber, que el mundo está abierto a Dios y está abarcado por Dios), lo mismo se puede decir (y aquí nuestras breves conclusiones son especialmente desconcertantes) de nuestro concepto de la historia. Si decimos «historia» (*Geschichte*) ya hemos realizado otra vez una abstracción extraña al asunto. Todos esos conceptos (naturaleza, enfermedad, muerte, historia y muchos otros) son compendios demasiado toscos; proyecciones objetivadas sobre una pantalla, que se interpone entre Dios y el hombre. Quien quiera volver a revisar en alguna manera el concepto del mundo que tenía el antiguo Israel, debe, *¡sit venia!*, quitar la carga de filosofía y mito que lleva nuestro pensamiento, pues la fe en Yahvé estaba sumamente interesada en ese mundo que Israel veía como una contraposición, por nada alterada frente a Dios. Frente a los fenómenos del mundo Israel era tan sensible como frente al fenómeno de la «historia» dirigida por Dios. ¿No nos espera aquí un trabajo exegético semejante al que ya, en parte, hemos dejado a la espalda por lo que se refiere a la teología veterotestamentaria de la historia? Pues ciertamente todavía no se ha explicado si la fe yahvista se manifestó a la altura de su situación singularísima, como ya hemos dicho, frente al mundo. Probablemente hubo tentaciones que sólo así la pudieron sorprender. ¿Quizá se endureció también «dogmáticamente» en su concepto del mundo? Verdad es que tampoco hubo para Israel una forma única de entender el mundo. Israel se encontraba en una conversación ininterrumpida con Yahvé sobre el mundo, estando por eso su concepto del mundo en movimiento continuo. Israel tuvo que estar sacando continuamente al mundo del horizonte mítico de un escenario de divinos misterios y eternas apifanías divinas a través de las imágenes, a fin de habilitar al mundo para una comprensión profana como creación. Nos ha sorprendido ver que en este asunto participó fuertemente en los esfuerzos por una concepción del mundo, racional y «científica».

En general, desde el punto de vista de la historia del espíritu, se ha considerado hasta ahora la aportación de Israel a la comprensión del mundo como mínima, cuando no como carante de toda importancia. Aquí ciertamente hay que revisar algo, pues también en el campo de la comprensión del mundo ha sucedido algo en Israel (situado ciertamente en una línea totalmente distinta a la del pensamiento del ἀρχή de los presocráticos) que tuvo enormes consecuencias, de las que debemos hacernos conscientes nuevamente.

II

Del cúmulo de cuestiones que se nos presentan, escogeremos a continuación una muy acuciante: ¿cómo se relaciona el concepto del mundo, propio de Israel, que tendía hacia lo universal, con su concepto de la historia, tendente a lo particular? Aun cuando dijésemos que con ello hemos formulado el problema a nuestra manera pues esa ruptura entre concepto de la naturaleza y concepto de la historia no corresponde al pensamiento veterotestamentario, dado que ambas esferas coinciden en la actualidad del obrar de Dios, Israel también tuvo que hacerse consciente en algún modo de una tensión entre la acentuación del obrar de Dios en el mundo dirigido a la universal, por una parte, y por otra, la acentuación del obrar histórico de Dios, dirigido a lo particular. Estudiaremos algunos textos en los que, de modo muy diverso, se expresa esa dificultad, captada también por Israel, y se intentan algunas soluciones.

Si desde este punto de vista echamos una ojeada a la imagen histórica que tiene el llamado documento sacerdotal (P) (aquella documentación monumental de una historia que conduce desde la creación del mundo hasta la construcción del tabernáculo) podría tenerse la impresión de que su autor no fue consciente de ese problema, tal como lo hemos planteado. La obra abre la dimensión de la historia con la creación del mundo en el cap. 1, y luego conduce, a través de la historia del diluvio, hasta la diversidad de las naciones, desarrollando una visión universalista de incomparable amplitud. Pero luego la obra nos lleva rápidamente a través de una genealogía, a donde ella ve el comienzo de la salvación para Israel; a saber, la erección del tabernáculo y del culto, que solamente allí podía tener lugar. El hecho de que el paso de lo universal a lo particular suceda tan bruscamente, es decir, sin

que el problema sea explícitamente formulado, puede explicarse, hasta cierto grado, por la circunstancia de que el punto de arranque teológico, a partir del cual se ha desarrollado todo este trozo de historia, no está al principio, sino al final: el autor se sitúa, con su fe, en el punto del tabernáculo, por tanto en la esfera de las disposiciones salvíficas. Pero para hacer justicia a toda la importancia de la entrada de la salvación se estira y traza una línea histórica desde la creación hasta sí mismo. Por tanto, los capítulos de la creación del mundo y de la diversidad de los pueblos se desarrollan no tanto en interés de un acontecimiento universal del mundo, sino más bien en interés del conocimiento teológico propio de Israel. La parte universalística de la historia primitiva contiene una pretensión enorme: quien quiera entender bien a Israel y sus relaciones con Dios, tiene que empezar, con el pensamiento histórico, ya desde la creación. Israel tiene su lugar en los pensamientos de Dios relativos al mundo. (Más tarde recordaremos otra vez esta frase). En el yahvista se explica mucho más claramente el acoplamiento de la historia primitiva universal y la historia salvífica particular. Como es sabido dibuja la historia de Dios con la humanidad como una ruptura, realizada paso a paso, de sus relaciones con Dios. Pero luego (al introducir la historia de Abrahán) indica que la historia que ahora se va a desarrollar entre Dios e Israel desembocará en una bendición de todos los pueblos (Gén 12, 3). «El alcance de la eficacia de la bendición, que hay en Abrahán, es igual a la amplitud del desgraciado mundo de los pueblos» [10]. En una perspectiva profética se percibe aquí una solución de la tensión entre universal y particular.

> Los cielos narran la gloria de Dios
> y el firmamento anuncia las obras de su mano...
> Un día se lo dice al otro y una noche participa a la otra su conocimiento... (Sal 19, 2-3).

La antiquísima poesía comienza con la verificación de que del cielo y de toda la creación surge ininterrumpidamente un canto de alabanza. El mundo se jacta de ser creación. Tiene una manifestación que hacer; de él sale una proclamación. De su legitimidad sale fiadora esa cadena de la tradición que, continuamente, días y noches, conduce desde la creación hasta el presente.

10. O. Procksch, *Genesis*, 1924, 97.

Con la frase de la esfera solar, que sale por las mañanas como un esposo corre hacia arriba en su alegría de estar en el cielo, se interrumpe el poema, evidentemente como un fragmento. Pero continúa más tarde:

> La ley de Yahvé es perfecta y recrea el alma;
> el testimonio de Yahvé es fidedigno y hace sabios a los sencillos...
> (Sal 19, 8).

Hay todo un mundo entre el antiguo himno y esta alabanza de la tora. Ningún lector puede dejar de notar la ruptura de estilo ya que esa alabanza de la tora es prosaica, doctrinal y carente de arte. Pero esa prolongación que ha encontrado el antiguo himno no es, ni mucho menos, un desliz inconcebible en la redacción. Más bien es una añadidura muy calculada teológicamente. El antiguo himno había hablado de una proclamación que surge del cosmos. ¿Es escuchada por el hombre? ¿Es quizás absolutamente inaudible para él? En todo caso hay suficiente motivo para hablar también de la revelación que él puede oír. Ha tenido lugar históricamente y «cerca está de ti la palabra en tu boca y en tu corazón» (Dt 30, 14). Si ya se habló de la proclamación, también tenía que entrar en el campo visual la revelación que le sucedió a Israel históricamente. En todo caso se ha alcanzado aquí también un cierto equilibrio de la tensión entre lo universal y lo particular, aun con el precio de un brusco hiato teológico y estilístico.

Pasemos a un poema, sumamente extraño, que se halla incluido en el diálogo del libro de Job, pero que puede ser interpretado por sí solo (Job 28).

> Existen minas para la plata,
> y lugares para el oro, donde se acrisola.
> El hierro se coge del suelo,
> de las piedras fundidas sale el cobre.
> Se pone un límite a la oscuridad.
> Hasta lo más profundo se escudriñan las
> rocas de la oscuridad y de la noche.
> Se cavan minas; olvidados, sin apoyo para el pie
> están suspendidos y oscilan, lejos de los hombres...
> La mano se alarga al sílex,
> se remueven las montañas desde sus fundamentos.
> Se abren galerías en las paredes de roca,
> y el ojo contempla los límpidos objetos preciosos.
> A las venas de agua pone un dique
> y saca lo oculto a la luz.

Pero, la sabiduría, ¿dónde se encuentra;
dónde está el yacimiento de la razón?
Nadie ha encontrado el camino,
no se pareció a ningún viviente...

El poema comienza con la descripción de una mina antigua (¡algo único en la literatura antigua!) hablando de las posibilidades técnicas ilimitadas, aparentemente, del *homo faber*. Pero al mismo tiempo se expresa en él una profunda resignación: todo el enseñoreamiento del mundo del que es capaz el hombre, no puede hacerle olvidar que sigue estando excluido de lo más esencial; a saber: de un concepto real de lo «que la naturaleza conserva en lo más profundo». El poema llama a eso que no se puede encontrar «la sabiduría», la «razón» (*hokma, bina*) y está pensando evidentemente en algo existente en el mundo; algo dado al mundo; creado, pero inasequible para el hombre. El texto es tanto más importante para nuestra cuestión, cuanto que está presuponiendo en los hombres una voluntad de conocimiento y dominio que funciona totalmente independiente y autónoma de su estado de posesión religiosa. Pero el secreto de la creación se ha retirado profundamente lejos del hombre técnico. La majestad del mundo comienza a oprimir y atemorizar al hombre y le hace ser consciente de sus aporías.

Dios ha conocido el camino hacia ella,
él conoce dónde está...
Cuando determinó su brío al viento,
y dio su medida determinada al agua...
entonces la vio y la midió,
la puso en pie y la examinó a fondo.
(Pero al hombre le dijo: mira, temor del Señor,
esto es sabiduría, y evitar el mal, eso es razón).

La conclusión del poema (que hemos puesto entre paréntesis) exige dedicarle una atención especial. Su intención es completamente clara: la frase lleva al hombre fuera del desesperanzado objeto de su pregunta y le muestra el lugar donde también él tiene participación en la sabiduría. Su sabiduría es el temor de Dios. Esta frase no puede ser original del poema. Es prosa y además su redacción estilística en forma de alocución divina se sale del contexto. Pero sobre todo salta a un concepto totalmente distinto de sabiduría, pues ya no está pensando en un «sentido» dado al mundo; en su «principio» divino, sino en la sabiduría que ha de practicar el hombre. Por lo tanto, una vez más, es una

añadidura teológica; de nuevo una ruptura de estilo bastante brusca. Piénsese lo que se quiera sobre el nivel teológico de este suplemento (difícilmente puede evitarse el lamentar que la magnífica poesía termine de esa manera); nos encontramos una vez más ante serios esfuerzos teológicos por señalar un camino que conduzca fuera de la oscuridad, privada de gracia, del conocimiento universal del mundo.

¡Escucha!, la sabiduría llama; la inteligencia levanta su voz...
¡A vosotros, hombres, llamo yo y mi voz se dirige a los hombres...
En mí están el consejo y el buen sentido, yo soy inteligencia, en mí está el poder.
Por mí gobiernan los reyes y los poderosos decretan lo justo.
Por mí dominan los príncipes y los nobles, todos los jueces justos...
Yahvé me ha creado, primicia de su obrar.
Antes de los tiempos fui creada: en el principio; en el origen de la tierra...
Cuando Dios ponía los fundamentos de la tierra,
estaba a su lado como favorita,
haciendo sus delicias día tras día,
y jugaba ante él todo el tiempo,
jugaba sobre la redondez de la tierra
y tenía mi morada entre los hombres.
¡Ea, pues, escuchadme, hijos míos!...

La llamada de esta sabiduría tiene, en el sentido del poema, algo de ultimátum. Del escucharla depende para los hombres la vida o la muerte. ¿Quién es esa «sabiduría»? Tiene la mayor de todas las pretensiones, pues ella es, como se ha dicho justamente, una dimensión en la que el mismo Dios quiere ser buscado y amado [11]. En esa voz (¡tremenda aseveración!) se engloba la verdad de todos los pueblos. («Por mí reinan los reyes; por mí gobiernan los príncipes; todos los jueces justos»). Esa sabiduría que se revela es también (y este es el sentido del oscuro pasaje intercalado, vv. 22-31) idéntica a aquel secreto de la creación inmerso en el mundo, del que hablaba Job 28. Las afirmaciones caminan con sumo *pathos* poético, por eso el análisis conceptual tiene unos límites palpables. Con todo es evidente que ese secreto de la creación, ya en la creación del mundo ha jugado alrededor del mundo y de los hombres con alegre falta de finalidad. Si se intenta despojar a las afirmaciones de su revestimiento imaginativo casi mitológico, aparecen estos pensamientos: todo lo creado

11. H. J. Kraus, *Die Verkündigung der Weisheit*, 1951, 31.

se trasciende a sí mismo hacia Dios; en él está incluido un secreto de la creación, que da testimonio de sí mismo; está aureolado por una *doxa* que refleja a Dios. Por abismáticas que sean las perspectivas aquí abiertas, no debe perderse de vista cómo se determina en este poema la participación del hombre en esa sabiduría: no se puede alcanzar por la especulación, sino por el seguimiento, pues aquel pasaje intermendio del poema que identifica la sabiduría interpelante a los hombres con aquella otra que, como secreto del mundo está circunscrita por la creación, sirve solamente para legitimarla ante una generación que se había hecho más exigente en lo relativo a la concepción del mundo. Yo, la que hoy os emplazo a una decisión; yo, cuya voz os llega hoy como un ultimátum; yo, como deberíais saber, soy la misma que ya desde el principio ininterrumpidamente impregnaba al mundo como secreto de la creación. Solamente tendréis participación en aquel abismático secreto del mundo en la obediencia a esta llamada; solamente haciéndoos discípulos. Si hemos determinado más o menos bien el pensamiento fundamental del gran poema de Prov 8, la diferencia entre él y Job 28 no es muy grande. En el ambiente sí hay ciertamente una gran diferencia, pues Job 28 es sombrío y resignado. En él la cuestión se mueve frontalmente desde los hombres hacia el secreto, celosamente escondido, y rebota. Por el contrario, en Prov 8 el discurso parte del secreto del mundo. Ya en esto hay una diferencia entre los dos poemas. Pero sin embargo son semejantes en su resultado. Solamente hay sabiduría para el hombre, y con ella participación en el secreto de la creación del mundo, obedeciendo a la voz que le intima a cada uno en su lugar histórico a tomar una decisión a favor de Dios. En cuanto permite conocerlo el antiguo testamento, Israel no consiguió en ninguna otra ocasión representar conceptualmente con tanto equilibrio la tensión entre el obrar universal de Dios en el mundo y su revelación histórica. La circunstancia de que los teólogos sapienciales, desde el punto de vista histórico salvífico, estuvieran mucho menos comprometidos, puede naturalmente oponerse a su visión Ciertamente tampoco en Prov 8 se llegó a un equilibrio real, pues, ¿para qué se necesita de una nueva llamada de la sabiduría revelada, si ya desde el comienzo impregna la creación y el hombre?

Para terminar vamos a tratar someramente un poema en el que de nuevo habla la sabiduría sobre sí misma; de nuevo con colosales elogios de sí misma; volviendo de nuevo la vista a los tiempos primeros del mundo.

Yo salí de la boca del Altísimo
y como un vaho cubrí la tierra,
puse mi morada en las alturas
y mi trono fue una columna de nube.
Yo sola di la vuelta a la bóveda celeste
y caminé a lo profundo de los abismos de las aguas.
...Sobre todo pueblo y toda nación extendí mi poder;
en todos ellos busqué el lugar de mi reposo.
Y, ¿en qué patrimonio debía yo instalarme?
Entonces el creador de todas las cosas me ordenó,
y aquel que me creó
me dio una morada, un lugar estable, y me dijo:
¡Pon tu morada en Jacob
y toma posesión de Israel!
En la tienda santa, ante él, yo serví,
y por eso me establecí en Sión... (Eclo 24, 2 s).

Según este testimonio de sí misma, la sabiduría viene de Dios; actúa a través de toda la creación y es considerada, también aquí, como la verdad de todos los pueblos. Pero, y esta afirmación es la clave de todo el conjunto, ahora ha pasado algo. Ella «ha buscado»; ha buscado en vano un hogar entre todos los pueblos, una acogida real. (La misma idea se repite en el evangelio de Juan: el *logos* vino a su propiedad, pero los suyos no le recibieron: Jn 1, 11)[12]. Nuestro texto precristiano da a entender que a esa revelación de Dios en el mundo le ha sucedido una catástrofe: los hombres se han cerrado a esa revelación de Dios que actúa a través de todo el mundo. En esas pocas frases queda descrito una parte decisiva de la historia entre Dios y los hombres. En cierto sentido podría entenderse el acontecimiento catastrófico, aquí bosquejado, como un paralelo con la historia del pecado original, que habla también de un rechazo del hombre contra Dios; de un abandono de Dios, que fue de incalculables consecuencias para el conocimiento humano sobre la verdad y sobre Dios. Pero entonces (así continúa el texto), cuando la sabiduría había buscado en vano un hogar entre los hombres, Dios desarrolló un nuevo plan; señaló a esa revelación divina una morada en Israel. De este modo la poesía da una etiología, a grandes rasgos, del especial estado de posesión de la verdad en que se halla Israel. ¡Solamente así se explica la abundancia de su conocimiento de Dios!

12. R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium*, en *Eucharisterion für H. Gunkel* II, 1923, 6 s.

¿Qué tienen de común los tres textos sapienciales (Job 28; Prov 8; Eclo 24)? Todos ellos presuponen una voluntad de conocimiento, exigente, dirigida hacia el mundo. El que pudo avanzar hasta el *no* de Job 28, tuvo que haberse preguntado antes con mucha seriedad. Detrás del resultado de este texto hay que presuponer el deseo de conocimiento, apremiante, de muchos pensadores y muchas generaciones. En él se da cuenta del resultado de una observación de la naturaleza larga e independiente. Jamás se habrá exigido tan intensamente a Israel que se mantuviera en la consistencia, totalmente no-mitológica, de la creación y, como ya dijimos, sigue en pie la cuestión de si podemos comprender bien el radicalismo de esta desmitologización del mundo.

Pero más importante es lo que sigue ahora: los tres textos muestran el esfuerzo por unir el secreto de la creación del mundo, indiscutiblemente existente, con la revelación histórica acontecida a Israel. Más aún, esos textos se esfuerzan en establecer una identidad entre ambos testimonios de Dios: el de la creación y el de la historia. Esto sucedió teológicamente con poca precisión, casi un poco toscamente, en el suplemento intercalado al poema de Job 28; pero sucedió, de un modo muy meditado y lleno de sentido, en los poemas de Prov 8 y Eclo 24. Caigamos en la cuenta del inmenso camino recorrido desde la concepción de la historia, del documento sacerdotal, que aparece en Gén 1. Verificamos más arriba que el punto de partida teológico a partir del cual comienza a desarrollarse la exposición, se halla dentro de las disposiciones salvíficas de Israel y que partiendo de ahí el autor ha trazado la línea, teológico-histórica, desde la creación del mundo hasta sí, ya que para entender correctamente a Israel hay que empezar por la creación del mundo. Frente a esta postura teológica, la que aparece en los textos sapienciales ha girado 180°. En ellos ya no se trata de entender a Israel, sino de una comprensión del mundo, y conforme a eso el enunciado suena ahora al revés: quien quiere entender el mundo como creación, debe pertenecer al pueblo de Dios. Por tanto, no hay camino directo desde los secretos del mundo hasta Dios. Este cambio de postura hay que relacionarlo con una situación muy cambiada desde el punto de vista espiritual; ante todo con unas pretensiones intelectuales intensificadas; con un deseo de conocimiento, más vuelto al mundo, que irrumpe ahora y del que todavía hoy sabemos algo. Si nuestros tres textos, por una parte, salen al encuentro de esas nuevas necesidades intelectuales, abriéndose completamente al planteamiento de la pregunta, permanecen inflexibles en la respuesta.

Permanece en el *no* resignado de Job 28. Naturalmente las afirmaciones se diferencian mucho en los detalles. Así, Eclo 24 ve, con culpa, lo que en Job 28 aparece como un límite del destino. De un modo u otro, el secreto divino del mundo sigue siendo inalcanzable para la voluntad de conocimiento y de dominio del hombre. Por eso vemos cada vez realizada la unión con la autorrevelación histórica de Dios en Israel. Partiendo de ahí se explica aquella ruptura típica, aquella hendidura, que es la característica de esos textos. Israel no ha sostenido que estuviera capacitado para comprender profundamente los abismos de los secretos terrestres realizados por Dios, sino que se guiaba del conocimiento del mundo como creación, como una esfera, cuya auténtica gloria sólo es perceptible para los seres celestiales. El trisagio de los serafines en Is 6, 3 reproduce con gran precisión ese aspecto de la creación, en el fondo, sobrehumano: «La plenitud de toda la tierra es su gloria». El mundo, en toda su gloria creada, está patente a los seres celestiales, no a los hombres.

De esta manera, la situación de los hombres en el mundo, según las ideas de Israel, es muy notable: viven en una creación, de la que brota una alabanza no interrumpida (Sal 19). Pero los oídos del hombre parecen no percibirla; más bien ocurre como en Job, que razona y disputa con Dios; hay que decir primeramente, que ya cuando Dios se disponía a crear el mundo, rompieron en himnos de júbilo los seres celestiales (Job 38, 7). Hay que decirle primero, como a un ciego y sordo, que vive en un mundo que quisiera abrírsele; un mundo en el que (según la maravillosa idea de Prov 8) resplandecía el secreto de la creación que había de ser revelado.

En el punto al que hemos llegado, solamente nos queda por citar una frase de Pablo, en la que precisamente estas ideas que nos han ocupado, se recogen en una afirmación ceñidísima:

> Ya que el mundo (en medio de la sabiduría de Dios) no ha conocido a Dios por el camino de la sabiduría, decidió Dios salvar a los creyentes por la locura del kerygma (1 Cor 1, 21).
>
> (Versión alemana de H. Schlier).

Ahora vemos qué antecedentes tan largos tiene esta frase. Al colocar Pablo los profundos conocimientos de Israel a la luz de la revelación de Cristo, se abren una vez más nuevos horizontes. Pero de esto ya no podemos hablar aquí.

EL PUEBLO DE DIOS EN EL DEUTERONOMIO *

I. PUNTO DE PARTIDA DEL ANALISIS

El problema en torno al contenido y peculiaridad del Deuteronomio ha sido objeto de una minuciosa investigación en nuestros días. Es bien sabido que, de un tiempo a esta parte, se han dado las respuestas más variadas. Debido a que el planteamiento del problema se orienta sobre un punto que, todavía hace pocos años, era considerado como el indiscutible punto cardinal de casi todo el estudio del antiguo testamento, hoy por hoy todavía no es posible divisar a dónde llevará la continuada ocupación con el problema deuteronomista. De ahí que sea tanto más urgente el plantearse el problema del método adecuado, más exactamente, el problema del punto de partida apto para una investigación en torno al Deuteronomio. Puede asentarse ya como válido —aunque sea sólo a partir de un resultado negativo— que un punto de arranque a partir del relato de 2 Re 22, 23 no conduce al objetivo intentado. Prescindiendo ya de que las relaciones mutuas entre aquel relato y el Deuteronomio no están libres de toda cuestión como para poder hacerlo un presupuesto natural de la base para una investigación, lo que más reparos suscita es el sacar conclusiones a base de las actuaciones político-culturales de un rey, que, ciertamente, fueron apoyadas, tanto por el Deuteronomio (sea esto admitido una vez) como por otras muchas y variadas causas. ¿Ha ido Josías más allá del Deuteronomio o se ha quedado más atrás de él? No, por esta vía no existe ninguna esperanza de penetrar en los temas específicos y en la peculiar estructura ideológico-jurídica precisamente de un documento teórico.

* Publicado en Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III/11 (1929).

Pero el Deuteronomio, además, no está datado ni comporta ningún distintivo que permita concluir, forzosamente, la época de la composición. Basta sólo esta indicación para mostrar que la otra vía, el intento de lograr una comprensión del Deuteronomio a base de corrientes espirituales análogas en Israel, contemporáneas o anteriores, es todavía más insegura. Ciertamente es posible señalar para cada uno de los elementos del Deuteronomio unos núcleos primitivos (*Vorlagen*) que guardan una conexión íntima con la redacción del Deuteronomio. Pero ¿cómo es posible alcanzar una comprensión de todo el conjunto del Deuteronomio partiendo de ahí? Prescindiendo ya de la cuestión —todavía abierta— acerca del tiempo de la composición del Deuteronomio, que no permite seguir esa vía, entre aquellos núcleos primitivos y el Deuteronomio en su conjunto existe, bajo todos los aspectos, una separación profunda. Sólo la fantasía puede hasta el día de hoy sugerir el cómo de su cohesión interna. El problema en torno a los núcleos primitivos de un documento veterotestamentario, a causa de nuestro exiguo conocimiento de la esencia y de los portadores de la literatura israelita, es tan complicado que ha de ser planteado primeramente sobre una plataforma más amplia de la que disponemos ahora en los comienzos. Existe aquí el gran peligro de que no hagamos justicia a la autonomía del Deuteronomio si partimos de elementos cuyas particularidades de unión con el Deuteronomio son ya cuestionables. Si en el Deuteronomio existiese un principio propio de estructuración, que determinara radicalmente su contenido, ciertamente no podría ser identificado siguiendo este método.

Estamos, pues, hoy, necesariamente abocados a explicar este discutido documento partiendo primeramente de sí mismo. En todo caso, aparece manifiesta la necesidad de que nosotros, antes de enfrentarnos con las cuestiones remotas y con las posibles combinaciones, tenemos el deber de interpretar el Deuteronomio partiendo de los presupuestos que nos son dados en su propio contenido.

Este intento es tanto más razonable cuanto que nosotros, por una parte, estamos en situación de poder traer a la luz, con bastante seguridad, el complejo primitivo del Deuteronomio. Podemos, en efecto, y esto tiene gran importancia metodológica, deducir el contenido y el significado del Deuteronomio a través de la forma en la que con toda probabilidad fue compuesto y en la que debía ser operante. Todavía otra circunstancia puede augurar éxito al método aquí apuntado, a saber, el hacer al Deuteronomio como punto de arranque del análisis: en el Deuteronomio disponemos de un documento con una muy llamativa impronta propia, tanto

interna como externa. Entre todas sus peculiaridades, el esbozo general del Deuteronomio, su estilización como discurso de Moisés al pueblo, puede decirse que es su rasgo específico, lo que permite sacar conclusiones de largo alcance sobre su contenido. En el hecho de que precisamente sea Moisés el orador del discurso contenido en el Deuteronomio, en el hecho de que sea todo el pueblo en toda su totalidad el receptor, en esta constatación primeramente sólo formal se nos da ya en mano la clave para la comprensión del Deuteronomio, de la cual se ha de servir uno a fondo en su interpretación, ya que todo el conjunto deuteronomista ha sido fundido en esa forma completamente desacostumbrada. Moisés habla, el pueblo escucha; en ese marco general, todo el contenido va provisto de una nota característica. También Menes concede una gran importancia a ese marco fundamental del Deuteronomio. Menes señala que en ese esbozo se revela ya el pensamiento de la asamblea del pueblo y su importancia para la concepción deuteronomista.[1]

Otra característica formal del Deuteronomio, conocida ya desde hace tiempo, es el uso abundante, a veces demasiado enojoso para el lector, de frases muy determinadas, de las que algunas, la mayoría, son consideradas como creación genuina deuteronomista, mientras que otras, muchas —y esto es importante— permiten hacer conclusiones, también en contenido, sobre pensamientos muy determinados, vivos precisamente en el Deuteronomio. Aquí se nos presenta un camino favorable hacia la comprensión de la peculiaridad propia del Deuteronomio. Con el simple ensamblaje de las frases más frecuentes se nos proporciona un medio para fijar al menos algunos de los más importantes círculos de pensamiento en los que se mueve el mundo mental deuteronomista. Naturalmente, en el curso de nuestra investigación, la base así ganada apenas será suficiente. Tendremos que recurrir también al otro material, pero, en todo caso, para los comienzos, se recomienda por sí mismo este camino, porque, de este modo, tenemos, en cuanto cabe, la más segura garantía de poder comprender al propio autor más allá de los núcleos primitivos (*Vorlagen*) por él usados.

Comenzamos, pues, aquí con una breve enumeración de las frases y palabras específicamente deuteronomistas. Naturalmente, sólo tiene sentido tratar aquí de aquellas palabras y expresiones a partir de las cuales podemos, de modo inequívoco en lo que cabe, deducir el complejo de pensamientos que yace detrás de ellas. Dejamos de lado un número de formulaciones que también

1. Menes, *Vorexil. Gesetze,* 1928, 89.

son características del Deuteronomio, en parte porque no permiten llegar a conclusión alguna sobre pensamientos específicamente deuteronomistas, y, en parte —¡y esto puede ser lo más frecuente!— porque nosotros, partiendo de la peculiaridad de las palabras usadas, no podemos percibir ninguna diferencia esencial de los contenidos. Debido a que lo que nos interesa es la fijación de círculos enteros de pensamiento, se descalifica por sí misma una enumeración alfabética. Pero, por otra parte, ha de excluirse cualquier sistematización profunda que supusiera un prejuicio sobre el propio contenido. La enumeración se hará con toda flexibilidad, tal como las propias expresiones se apoyan mutuamente unas sobre otras.

Según una teoría que ha logrado hoy una amplia aceptación, encontramos los núcleos más antiguos del Deuteronomio en las secuencias de singular [2]. En las siguientes tablas, sin embargo, añadimos lugares (¡entre paréntesis!) que corresponden a ensanchamientos tardíos, ya que en muchos casos no se puede encontrar la diferencia más ligera de contenido entre ellos y el núcleo primitivo. Pero también está a su favor la circunstancia de que en los ensanchamientos en conexión con el protodeuteronomio fueron elaborados tales pensamientos, fueron tejidos estos y no otros hilos, en todo caso, sin embargo, siempre lo específico del Deuteronomio. Es algo así como el eco que el Deuteronomio encontró en sus primeros oyentes y se puede aceptar buenamente que aquellos primeros reelaboradores del Deuteronomio supieron percibir lo esencial de él. Hoy, a una gran distancia, nos preguntamos sobre sus tendencias profundas. Precisamente por eso no debemos pasar por alto estas pequeñas señales. El que después de la catástrofe del 586, condicionado por una situación política y espiritual-religiosa completamente nueva, hayan cristalizado en el Deuteronomio elementos muy heterogéneos es un caso diferente que será discutido en su lugar adecuado.

El Deuteronomio, con variedad de matices, habla de la actuación de Yahvé sobre Israel. Aquí se pueden distinguir dos grandes círculos de pensamiento para los que el Deuteronomio usa frases propias: la actuación de Yahvé en el pasado y la actuación de Yahvé en el presente y futuro. Después reuniremos las frases que están en conexión con las exigencias de Yavé sobre el pueblo. Estos tres pensamientos fundamentales agrupan naturalmente en-

2. Al protodeuteronomio debían pertenecer: 1, 1. 21; 2, 7; 4, 9. 32-40; 6, 1ª. 2-15; 7, 1-24; 8, 2-18; 9, 1-7a; 10, 12-15. 20-22; 11, 1. 10-12, 14 s, 12, 13-28, 29-31; 13, 1-4a 6-19; 14, 3. 21-29; 15, 1-3. 7-23; 16, 1-2, 5-7. 18-22; 19; 20, 1. 5-20; 21, 1-4. 6-23; 22; 23, 1-4. 8-26; 24; 25; 26, 1-2. 5-19; 27, 9; 28, 1-25; **30, 1-20.**

tre sí a otros variados círculos de pensamiento, que nosotros aquí, sin embargo, no tenemos necesidad de diferenciar con más detalle.

Con mucha más frecuencia en las fuentes más antiguas, aparece en el Deuteronomio la referencia al juramento de Yahvé a los padres (*ᵃšer nisbaʿ la-ᵃboteka*) en el sentido de una referencia a una promera dada. La expresión, en este sentido, no es original del Deuteronomio. Sin embargo, el uso mucho más frecuente de esta fórmula en el Deuteronomio, en comparación con fuentes más antiguas, muestra que aquí nos hallamos ante un elemento característico [3]. Quizás haga referencia a la fijación jurídica de la relación entre Dios y pueblo. Con ello sería indicada la irreversibilidad de la promesa. El concepto de la liberación de Egipto (*padaᵇ*) [4] muestra con qué frecuencia, todavía en la época deuteronomista, se expresaban ideas religiosas sirviéndose de términos jurídicos. Yahvé sólo ha realizado esa redención. Israel tiene que agradecer ese hecho [5] a su mano fuerte y a su brazo extendido (*bᵉyad hᵃzaqaᵇ u-bi-zᵉroaʿ nᵉṭuyaᵇ*). Por eso el pueblo debe permanecer humilde y debe recordar este pasado (*u-zakarta ki-ʿebed hayyita*) [6]. La demanda a permanecer unidos con la historia del pueblo es específicamente deuteronomista. El tiempo pasado en Egipto es comparado a la estancia en una casa de esclavos (*bet ʿᵃbadim*). [7]

Un grupo notable de frases con impronta específicamente deuteronomista se agrupa en torno al complejo de pensamientos que comprenden la promesa de Yahvé para el presente y futuro. El Deuteronomio concede un interés capital a la tierra habitada por el pueblo. Primeramente Yahvé pondrá a todos los enemigos oponentes en las manos de Israel. *U-nᵉtanam lᵉ-faneka* aparece primero en la literatura postdeuteronomista. La concepción misma, naturalmente, no es específicamente deuteronomista, aunque, en todo

3. (1, 8. 35; 4, 31); 6, 16. (18. 23); 7, 8. 12. 13; 8, (1). 18; 9,5; (10, 11; 11, 9. 21); 13, 18; 19, 8; (26, 3); 26, 15; 28, 11, (29, 12); 30, 20; (31, 7. 20. 21. 23); cf. Ex 13. 11. 32; 33, 1; Núm 11, 12; 14, 23.

4. Cf. 7, 8; (9. 26); 13, 6; 15, 15; 21, 8; 24, 18. Fuera de esto el hexateuco no conoce este empleo de la palabra. Véase, sin embargo, Os 7, 13; 13, 14; Miq 6, 4.

5. 4, 34; (5, 15); 7, 19, (11, 2); 26, 8. Ambos nombres con su adjetivo están independientes, aunque de ese modo no son originales (Ex 6, 1. 6; 32, 11), mientras que la combinación es propia del Deuteronomio.

6. (5, 11); 15, 15; (16, 12); 24, 18. 22.

7. (5, 6); 6, 12; 7, 8; 8, 14; 13, 6. 11. Esta expresión no ocurre exclusivamente en el Deuteronomio. La encontramos también en Ex 13, 3. 14; 20, 2; Jos 24, 17. El problema de en qué medida en los lugares citados esta expresión es protodeuteronomista no es aquí decisivo, ya que el uso amplio de esta frase en el Deuteronomio muestra que se trata de algo específico de este libro.

caso, en el Deuteronomio es significativamente resaltada [8]. Dios da la tierra a su pueblo (*ᵃšer natan-leka*) [9]. Detrás del uso tan frecuente de este concepto tiene que subyacer un complejo muy concreto de pensamientos.

Todavía es más intensivo el concepto de *yaraš*. Israel recibe la tierra de Yahvé, aunque ahora, al revés, es usado para la toma de posesión de la tierra por el pueblo [10]. *Yaraš* en relación con la tierra ocurre también en estratos más antiguos del Pentateuco, aunque el extraordinario predominio de esta palabra en el Deuteronomio muestra que aquí nos encontramos ante un pensamiento que era especialmente vivo para el autor del Deuteronomio y que él lo ha colocado sobre una base más amplia. También aquí vibra una nota jurídica. Lo mismo vale para la designación de la tierra como *naḥᵃlaᵇ* [11]. Lo específico de esta expresión es su aplicación a la posesión de todo el pueblo. Precedentemente se entendía por *naḥᵃlaᵇ* la herencia de una familia o también de una tribu. Con su significación primitiva se encuentra todavía la palabra en el Deuteronomio para expresar la herencia de los levitas. Las cualidades de esa tierra son alabadas con gran calor. Es una tierra hermosa [12] (*ha-areṣ ha-ṭobaᵇ*), en la que mana leche y miel (*zabat ḥalab u-dᵉbaš*) [13]. Esta última expresión la debe haber cogido el Deuteronomio de fuentes más antiguas. De todos modos, como bien se ve, ha sido incorporada perfectamente en la propia visión.

El Deuteronomio concede también otro segundo interés capital, naturalmente en estrecha unión con el precedente complejo de pensamientos, a la bendición de Yahvé. La mayor parte de los giros formados con *berek* son propiedad deuteronomista [14]. Preponderantemente se extiende a realizaciones cotidianas (*mišlaḥ yad*

8. 1, (8). 21; (2, 31. 33. 36); 7, 2. 23; 23, 15; 28, 7. (25); (31, 5).

9. (1, 25; 2, 12. 29; 3, 18. 20); 4, (1. 21). 40; (5, 16); 8, 10; (12, 1. 9); 13, 13; 15, (4). 7; 16, 5. 18. 20; 17, 2. 14; 18, 9; 19, 10; 20, 16; 21, 23; 24, 4; 25, 15. 19; 26, 1. 2. 15; (27, 2. 3) 28, 8. (52).

10. 1, (8), 21; (2, 24. 31; 3, 12. 18. 20; 4, 1. 5. 14. 22. 26; 5, 28; 6, 1); 7, 1; (8, 1); 9, 4 s., (23; 12, 1; 15, 4); 16, 20; 17, 14; 19, 2; 21, 1; 23, 21; 25, 19; 26, 1; 28, 21. (63); 30, 5. 16. 18; (31, 13; 32, 47). El verbo ocurre también en otros escritos anteriores del Pentateuco con este sentido. Gén 15, 7; Núm 13, 20; Jos 1, 11; Am 2, 10: el substantivo *yᵉruššaḥ* aparece sólo en ampliaciones del Deuteronomio (2, 5. 9. 12. 19; 3, 20).

11. (4, 21). 38; (12, 9; 15, 4); 19, 10; 20, 16; 21, 23; 24, 4; 25, 19; 26, 1; *naḥᵃlaḥ* como heredad de la familia o de una tribu: Gén 31, 14; Jos 14, 9 s.; 19, 49; Jdt 2, 6. 9; 21, 24; 18, 1; Miq 2, 2.

12. (1, 25. 35; 3, 25; 4, 21. 22; 6, 18); 8, 7. 10; 9, 6; (11, 17).

13. 6, 3; (11, 9); 26, 9. 15; (27, 3; 31, 20).

14. *berek* (sujeto Dios) 7, 13; (12, 7); 14, 24. 29; (15, [4]. 6. 10. 14. 18; 16, 10. 15); 23, 21; 24, 19; 28, 8; en el Pentateuco sólo aparece en Núm 6, 24.

y *ma'aśeh yadayim*) como objeto de bendición [15]. Solamente la última expresión ocurre fuera del Deuteronomio, pero con un sentido muy distinto. Israel tendrá más que suficiente en relación a su sustento material. La expresión *w^e-akalta w^e-śaba'ta* no se encuentra testimoniada en la literatura predeuteronomista [16]. El israelita puede gozar de esta bendición según toda la codicia de su corazón: *b^e-kol awwat nefeš* [17]. Si el pueblo observa los mandamientos, todas las cosas le irán bien (*l^e-ma'an yiṭab*; precedentemente sólo raras veces [18]). Lo característico de la fórmula deuteronomista radica en que se piensa en el bienestar del pueblo y, a la verdad, como objetivo y premio del cumplimiento del precepto divino. La longevidad es valorada de este modo como una bendición especial y como una recompensa por la obediencia (*ya 'arik yamim*) [19]. En el pensamiento deuteronomista, el descanso del pueblo tras la marcha, sobre todo el descanso ante los enemigos (*heniaḥ*), son exponentes de la bendición divina [20]. Este pensamiento, como veremos más tarde, es importante en el contexto de la concepción deuteronomista del mundo.

Añadimos todavía a continuación otro grupo de expresiones que se ensamblan en torno a las exigencias que resultan de esta relación de Israel con Yahvé. Frecuentemente se ha reflexionado sobre la exhortación general acerca del seguimiento de los mandamientos (*šamar la-'aśot*) [21]. Esta combinación se encuentra muy raramente fuera de la literatura deuteronomista. Otros giros con el verbo *šamar* —muy del gusto del Deuteronomio— ocurren también en otros escritos. El Deuteronomio amonesta con todo encarecimiento ante el peligro de olvidar las exigencias de Yahvé, de llegar a olvidar incluso al propio Yahvé. El concepto (*šakaḥ et-Yahweh*, olvidar a Yahvé) [22] se encuentra precedentemente sólo en Oseas. Ya desde tiempo se ha reconocido la decidida tendencia del Deuteronomio a la interiorización, que se expresa del mejor modo en la frase *b^e-kol l^ebab^eka u-b^e-kol nafšeka* (con todo tu

15. *mislaḥ yad* (12, 7); 15, 10; 23, 21; 28, 8; *ma'aśeh yad* como objeto de la bendición 2, 7; 14, 29; (16, 15); 24, 19; 28, 12; 30, 9.
16. 6, 11; 8, 10, 12; 11, 15; 14, 29; 26, 12; (31, 20).
17. 12, 15. 20. 21; 18, 6.
18. 4, 20; (5, 16. 26); 6, 3. (18); 12, 25. 28; 22, 7; anteriormente sólo en Gén 12, 13; 40, 14.
19. 4, (26). 40; (5, 16. 30); 6, 2; (11, 9); 17, 29; 22, 7; 25, 15; 30, 18; (32, 47); Ex 20, 12 difícilmente es predeuteronomista.
20. (3, 20; 12, 9. 10); 25, 19.
21. (5, 1. 29); 6, 3. (25); 7, 11; (8, 1; 11, 22. 32; 12, 21); 13, 1; (15, 5); 17, 10; 19, 9; 24, 8; 28, 1. 15. (58); (31, 12; 32, 42).
22. 6, 12; 8, 11. 14. (19); cf. Os 2, 15; 4, 6; 8, 14; 13, 6; Is 17, 10 es difícilmente primario, cf. LXX.

corazón y con toda tu alma)[23]. La expresión es específicamente deuteronomista y se encuentra todavía algunas pocas veces en la literatura histórica de influjo deuteronomista. Aquí mismo pertenece la exigencia de una conexión íntima con Yahvé. *Dabaq* (adherir) es con esa significación acuñación original deuteronomista[24]. Pero sobre todo hay que mencionar aquí la relación de amor entre Dios y su pueblo (*ahab*)[25]. Es bien sabido que el concepto del amor de Dios a Israel había sido típico precedentemente del temor a Yahvé[26]. El giro *l^e-yirah* (temer) con Dios como objeto ocurre por vez primera en el Deuteronomio.

De la entrega absoluta a Yahvé se sigue, como es lógico, una intolerancia total a todo culto extraño. El concepto de *^elohim ^aḥerim* (otros dioses)[27] ocurre, en el aludido sentido contextual, muy pocas veces antes del Deuteronomio. Israel se encuentra tan lejos de esas divinidades que ni siquiera las conoce (*^ašer lo y^eda^ctem*)[28]. Esta concepción peculiar parece que es específica del Deuteronomio, aunque bien pudiera pensarse en Os 13, 4. Israel debe extirpar de raíz a ciertos pueblos idolátricos[29]: *maḥah šem* o en conexión con *abad*; una vez *maḥah et zeker*; en el Deuteronomio encontramos tres sinónimos para los mismos pensamientos. Con la misma rigurosidad se vuelve el Deuteronomio contra los impíos del propio pueblo. El Deuteronomio, que por el contrario resalta especialmente los elementos de la vida interior, tendría ocasión precisamente aquí de poner en guardia (*al taḥus ^en^eka*). Esta expresión se usa en el Deuteronomio allí donde peligra un interés del pueblo.[30]

Una transgresión religiosa o cúltico-ritual se designa frecuentemente en el Deuteronomio como *to^cebat Yahweh* (abominación de Yahvé)[31]. Esta expresión, fuera del Deuteronomio, sólo ocurre

23. (4, 29); 6, 5; 10, 12; (11, 13; 13, 4); 26, 16; 30, 2. 6. 10.
24. 10, 20; (11, 22; 13, 5); 30, 20.
25. *ahab,* sujeto Dios y objeto el pueblo: 4, 37; 7, 8. 13; 10, 15; (23, 6); sujeto pueblo, objeto Dios: (5, 10); 6, 5; 7, 9; 10, 12; 11, 1. (13. 22; 13, 4); 19, 9; 30, 6. 16. 20. La exigencia del amor a Dios en Ex 20, 6 difícilmente se ha de colocar antes del Deuteronomio.
26. 4, 10; (5, 26; 6, 24); 8, 6; 10, 12; 14, 23; 17, 19; (28, 58; 31, 13).
27. 6, 14; 7, 4; 13. 7. 14; 17, 3; (28, 36. 64); 30 17; (29, 25; 31, 20), anteriormente sólo en Ex 20, 3; 23, 13; Os 3, 1; frecuentemente después en Jeremías y en la obra histórica deuteronomista.
28. (11, 28); 13, 3. 7. 14; (28, 64; 29, 25).
29. (9, 14); 7, 24; (12, 3); 25, 19.
30. 13, 9; 19, 13. 21; 25, 12 (una vez se aplica al enemigo externo 7, 6); fuera de eso en Gén 45, 20; Is 13, 18; en ambas ocasiones, sin embargo, en otro sentido que en Deuteronomio.
31. 7, 25; 12, 31; 17, 1; 18, 12; 22, 5; 23, 19; 25, 16; (27, 15).

en Proverbios. El *to^c^eba^b^* más general se encuentra también en la literatura predeuteronomista. El concepto de *ḥet'* (pecado) parece referirse más bien a las transgresiones socio-morales. [32]

El Deuteronomio, como se sabe, sólo permite un lugar para el ejercicio del culto divino. Yahvé lo elige. El giro importante (*maqom ^a^šer yibḥar*: lugar que él elige) no es usado antes del Deuteronomio [33]. En ese lugar habitará su nombre [34] (*l^e^-šakken* o menos frecuentemente *la-śum*). Ambas expresiones son genuinamente deuteronomistas. La esencia del culto deuteronomista es la alegría. La palabra *śamaḥ* (alegrarse), en este sentido cultual, no se encuentra en la literatura predeuteronomista [35]. Los pobres han de tomar también parte en las festividades cúlticas. Cuando el Deuteronomio habla de los necesitados, los abraza a todos con la fórmula *ha-ger w^e^-ha-yatom w^e^-ha-almana^b^* (el extranjero, el huérfano y la viuda) [36]. Esta fórmula es una acuñación deuteronomista. El Deuteronomio se caracteriza en definitiva por un marcado sentido de lo comunitario. Aquí hay que hacer referencia, sobre todo, al uso frecuente de la palabra *aḥ* (hermano) para designar al conciudadano [37]. Ese uso tampoco es extraño a algunas fuentes predeuteronomistas. Pero en ninguna parte se repite con tanto énfasis como en el Deuteronomio. Si se recuerda que desde el rey hasta el mismo esclavo, todos los israelitas, mediante la adición de esta palabra, son puestos en denominador común, se interpreta por sí mismo este uso.

Todo un conjunto de frases descubre una reflexión propia sobre la comunidad en su totalidad. El Deuteronomio tiene siempre al pueblo ante los ojos. Cuando se trata, por ejemplo, de demandar un castigo, añade siempre la expresión *yišm^e^'u w^e^-yira'w* (oirán y temerán) [38]. La expresión es deuteronomista. Asimismo, en interés de la purificación religioso-moral de todo el pueblo se ha acuñado la fórmula *bi'arta ha-ra' mi-qirb^e^ka* (eliminarás el mal

32. 15, 9; 19, 15; 21, 22; 22, 26; 23, 22. 23; 24, 15. 16; precedentemente raras veces (Gén 41, 9; Os 12, 9) y algunas veces en Isaías.
33. 12, (5. 11). 14. 18. 21. 26; 14, 25; 15, 20; 16, 7; (16, 15. 16); 17, 8. 10; 18, 6, (31, 11).
34. *l^e^-šakken* (12, 11); 14, 23; 16. 2. (11); 26, 2; *la-śum* 12, (5). 21; (14, 24).
35. 12, (7. 12). 18;14, 26; (16, 11. 14); 26, 11; (27, 7); parecido en Lev 23, 40.
36. (10, 18); 14, 29; (16, 11. 14); 24, 17. 19. 21; 26, 12. 13; (26, 12. 13; (27, 19). Precedentemente, de modo parecido, sólo en Ex 22, 21. Is 1, 17-23 sólo puede ser puesto muy condicionalmente en la misma línea del uso en el Deuteronomio.
37. (1, 16. 28; 3, 18. 20); 15, 2. 3. 7. 9. 11. 12, 17, 15. 20; 18, (2). 15. 18; 19, 18. 19; 20, 8; 22, 1. 2. 3. 4; 23, 20. 21; 24, 7. 14; 25, 3. 11. En 3, 18. 20 y 18, 2 *ah* se puede traducir del mismo modo por paisano. Antes en Ex 2, 11; 4, 18.
38. 13, 12; 17, 13; 19, 20; 21, 21; (31, 31).

de en medio de ti)[39]. Esta fórmula es también extraña a la literatura predeuteronomista. Ya se ha reconocido desde hace mucho tiempo que el alocucionado en el Deuteronomio es el pueblo en su totalidad. El imperativo *šᵉma' Isra'el* («escucha Israel») se encuentra solamente en el Deuteronomio[40]. También es sorprendente que la expresión *kol Isra'el* (la totalidad de Israel) tan frecuente en el Deuteronomio, aparezca sólo dos veces en el Pentateuco.[41]

Israel en su totalidad y en su relación a Dios es denominado en el Deuteronomio «pueblo santo» (*'am qodeš*)[42]. Esta expresión pudo ser muy bien propia exclusivamente del protodeuteronomio. Aparece siempre en la alocución singular. El Deuteronomio atribuye a Israel un rasgo semejante en la expresión *'am sᵉgullaᵇ* (pueblo de propiedad)[43]. En esta misma categoría colocamos al *'am naḥᵃlaᵇ* (4, 20) o la simple designación de Israel como *naḥᵃlaᵇ* de Dios (9, 26, 29). Ambos conceptos, como sinónimos de los anteriores, muestran que detrás de ellos yace un círculo de pensamientos muy significativos especialmente para el Deuteronomio.

Sólo de manera provisional se puede dar en este punto de nuestra investigación un resultado de la precedente estadística. En todo caso, a través del empleo de determinadas palabras y fórmulas, se han perfilado ya ciertos esbozos. Se ha puesto de manifiesto cómo los pensamientos del Deuteronomio se ocupan de la historia de Israel, sobre todo de su liberación por Yahvé. La tierra habitada por Israel y la bendición comunicada a través de ella es también objeto de la reflexión del Deuteronomio. La exigencia de la pertenencia única e interior de Israel a Yahvé se expresa en variedad de giros. El culto de los otros pueblos y dioses es rechazado, el de Israel es puesto sobre una nueva base. Internamente, el Deuteronomio exige una promoción social así como una unión interna dentro del pueblo. Pero también en otros aspectos se manifiesta en la legislación deuteronomista la preocupación por la colectividad.

39. 13, 6; 17, 7. 12; 19, 13. 19; 21, 9. 21; 22, 21. 24; 24, 7.
40. (5, 1); 6, 4; 9, 1; (20, 3); 27, 9.
41. 1, 1; 5, 1; 11,6; 13, 12; 18, 6; 21, 21; 27, 9; (29, 1; 31, 11. 17; 34, 12); fuera de eso sólo todavía en el Pentateuco (Ex 18, 25; Núm 16, 34).
42. 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19; 28, 9; precedentemente sólo en Ex 19, 6. Entre este lugar y el uso deuteronomista existe una notable diferencia: *goyim* son, en el Deuteronomio, los pueblos e Israel solamente cuando es puesto en el mismo grado que los pueblos (por ejemplo 4, 34). Por tanto, *goy qadoš* no puede darse en la concepción deuteronomista.
43. 7, 6; (14, 2); 26, 18.

Está claro que lo que se expresa en las fórmulas deuteronomistas son los intereses de un pueblo. Más todavía, en las formulaciones deuteronomistas hablan los pensamientos de uno que piensa de modo especial sobre el pueblo y que se esfuerza por su formación religiosa. Este dispone, por de pronto, de una terminología muy clara en relación a la peculiaridad religiosa del pueblo. Aquí recordamos todavía una vez más nuestra primera constatación, a saber, la estilización fundamental del Deuteronomio como un discurso de Moisés al pueblo.

Ahora quizás podría ser emprendida la tentativa de precisar con más detalle el contenido del Deuteronomio alargando las líneas que se han ido marcando hasta el momento con la utilización del restante material deuteronomista. Entre tanto, se nos ofrece todavía un agarradero especialmente favorable para captar al Deuteronomio por su peculiaridad específica y, al mismo tiempo, una confirmación del resultado precedente, de la que, en consideración del resultado todavía poco concreto, no quisiéramos prescindir.

El código de la alianza en el Deuteronomio. El hacer ya aquí en este punto una comparación del libro de la alianza con el Deuteronomio no es ninguna contravención de la limitación, exigida al principio, a los presupuestos esclarecedores que nos son dados en el Deuteronomio mismo. Nosotros no vamos a ponernos en la situación del código de la alianza y desde allí medir el Deuteronomio ni a la inversa. Sin embargo, el hecho de que, por una parte, amplias secuencias del código de la alianza hayan sido recogidas hasta casi en su literalidad en el Deuteronomio y que, por otra parte, los elementos recogidos hayan experimentado un notable cambio de tono, nos da la garantía de aceptar en tales lugares una específica peculiaridad deuteronomista.

Una comparación entre el Deuteronomio y el código de la alianza es, bajo el aspecto del método, tanto más difícil de realizar cuanto que aún no hemos tratado con detalle ni de uno ni del otro código. Nos vamos a limitar, por tanto, como ya ha sido indicado, a la colación del material que ha sido recogido efectivamente en el Deuteronomio y que, en el curso de ese proceso, ha sufrido modificaciones. Pero aún no podremos ir tras las variadas diferencias de matices, ya que nos falta una visión básica unitaria de ambos libros. Nos tendremos que limitar, pues, a señalar el principal punto de diferencia que —eso es precisamente para nosotros lo más importante— separa fundamentalmente el todo del libro de la alianza del todo del Deuteronomio y que salta a la vista en una comparación superficial. En la siguiente enumeración

de diferencias, sin embargo, ha de observarse si en el seguimiento de una huella sobrepasamos también raramente la comparación entre el núcleo primitivo (*Vorlage*) y la copia (*Übernahme*) y expresamos las propiedades generales del código de la alianza y del Deuteronomio y sus diferencias. También aquí basta una simple exposición de las diferencias respectivas.

Una gran parte de la legislación social del código de la alianza ha pasado al Deuteronomio. Sin embargo, la mayoría de esos traspasos no se ha realizado sin ciertas modificaciones y tiene importancia para el progreso de nuestra investigación determinar en qué dirección se operan esos cambios mayores o menores.

Partimos de un caso muy claro: en Ex 21, 16 se amenaza con la pena de muerte la apropiación ilegal de un hombre (con objeto de venta tal vez). El mismo precepto se encuentra exactamente en Dt 24, 7. Pero ¿qué es lo que ha variado? ¡Del *iš* (hombre) del código de la alianza se ha hecho un *ben isra'el* (israelita)! No se ha de decir que en Ex 21 se ha formado al precepto a partir del interés en la dignidad humana supranacional, de tal modo, que frente a él la redacción deuteronomista supone una limitación regresiva. No. El autor de Ex 21 no ha tenido mayor amplitud de mira que el de Dt 24. La idea de un pueblo aislado, políticamente muy delimitado, no había surgido, sin embargo, todavía en su campo de visión como un factor que debería influir en su legislación. Ese era, en cambio, el caso en el Deuteronomio, tal como lo mostrarán aún otros ejemplos. El código de la alianza prohíbe la percepción de intereses (Ex 22, 24) y sólo excepcionalmente añade *et-'ani 'ammak* (el pobre de tu pueblo); pero incluso esta misma formulación la sobrepasa el Deuteronomio: tú no puedes percibir interés de un paisano, aunque sí de un *nokrì* (extranjero).

La *šemiṭṭa*ʰ (remisión) recae en el código de la alianza en favor de los pobres del pueblo. En el Deuteronomio se da la misma tendencia, pero de nuevo es sobrepasada con la exclusión explícita del *nokrì* de la aplicación de esta ley [44]. No es ciertamente tampoco ninguna casualidad que en las tres leyes acabadas de citar, recogidas del código de la alianza, se introduzca en la formulación del Deuteronomio —sobrepasando al original núcleo primitivo (*Vorlage*)— la palabra *aḥ* (hermano, uno del propio pueblo) [45]. El esclavo, que ha de ser liberado a su séptimo año de

44. Steuernagel, Comentario *ad loc.*
45. Ex 21, 2 = Dt 15, 12; Ex 21, 16 = Dt 24, 7; Ex 22, 24 = Dt 23, 20 s.

servicio, recibe también el honroso título de *aḥ*, del que ni el mismo rey por su posición puede privarle. La ley misma (15, 12) viene determinada indirectamente, como ya lo indica Kittel[46], por la exigencia de la unidad cultual, que, por su parte, está, como todavía se mostrará, estrechamente dependiente del pensamiento deuteronomista del pueblo.

Asimismo, la exhortación a prestar ayuda al vecino ha padecido en su traspaso al Deuteronomio, de nuevo en la misma dirección, un cierto cambio de tono. En un cotejo entre Ex 23, 4 s y Dt 22, 1-4 se ha de observar, sin embargo, que en el código de la alianza se piensa en el enemigo personal. No se puede, por tanto, formular de este modo la oposición: aquí amor de los enemigos, allí limitación de la ayuda al hermano. Debido a que el Deuteronomio exige en general el prestar ayuda al hermano (al propio connacional), en ese precepto se incluye también implícitamente el vecino enemigo. En la formulación deuteronomista, por tanto, se ha operado un proceso en relación de la incuestionable validez general del precepto de ayuda al hermano. Por otra parte, la ley deuteronomista contiene una limitación a causa de la aplicación, demandada explícitamente, al *aḥ*. La carta tanto positiva como negativa de este precepto muestra así que ese precepto, sobrepasando al Deuteronomio mismo, está dictado por el interés en el pueblo. En ningún caso puede ser considerada la redacción deuteronomista de la ley como primaria[47], como tampoco, sin embargo, puede constatarse en el Deuteronomio una regresión en su formulación en el código de la alianza. El código de la alianza plantea sus exigencias en el presupuesto más cándido de su validez. En el Deuteronomio, sobrepasando el planteamiento jurídico-religioso, se ha hecho consciente el punto de vista teológico de la limitación del pueblo de Dios. Israel se mira, para así decirlo, desde afuera y ha comprendido, en el proceso operado entre tanto, el problema religioso de su peculiar existencia. Se puede, por tanto, decir que en todos los cambios mencionados hasta aquí se trata de una cierta elevación sobre el código de la alianza en tanto que a las antiguas prescripciones se ha puesto ahora como nuevo principio formativo la idea del pueblo.

Una modificación muy semejante ha sufrido, en el área de la regulación cúltica, la ley sobre las carnes ritualmente impuras. El código de la alianza hace una prohibición general, el Deutero-

46. Kittel, *Gesch d. V. Isr.* ⁴I, 286 s.
47. Holz, *Hex.*, 303.

nomio permite la venta a extranjeros (Ex 22, 30 = Dt 14, 21). El código de la alianza no piensa tampoco aquí de un modo más moral que el Deuteronomio, sino que el legislador no ha podido tomar todavía cuenta del hecho del pueblo cerrado hacia el exterior y de la posibilidad de otro uso de la carne.

Se pueden mencionar también aquí los paralelos de Ex 22, 17. 19 y Dt 18, 9. La formulación deuteronomista parece apoyarse en el original (*Vorlage*) de Ex 22, como es sugerido, no sólo por el contenido, sino también por razones lingüísticas mediante la palabra motivo, *m^e^kaššef*. Pero, en una diferencia ostensible con el código de la alianza, en el Deuteronomio, a través del versículo introductorio 9, el debate es elevado inmediatamente al plano político en donde se mantiene hasta el final (véase 5, 12. 14). En este contexto puede ser también aducida la discrepancia entre Ex 21, 12-14 y Dt 19, 1-29. El código de la alianza fija con gran sequedad un asilo para el hombre que ha matado sin intención. La ley se encuentra en el Deuteronomio en otros términos. Naturalmente, también es visible en el Deuteronomio el interés por el individuo para cuya utilidad es creado el asilo, pero aparte de eso, ha incidido otro motivo en la reelaboración de la ley: el pensamiento en el bien de todo el pueblo. La tierra no ha de ser manchada, la culpabilidad de la sangre derramada no ha de pesar sobre el pueblo (Dt 19, 10). También la parte negativa de la ley, la exclusión del que ha matado intencionadamente, está ampliada sobre el código de la alianza mediante una referencia al pueblo. El asesino ha de morir y *u-bi^c^ arta dam ha-naqui mi-isra'el.*

La diferencia más notable en el campo de la legislación cultual radica naturalmente en la diferente información sobre el lugar cultual. Aquí no se puede hablar ya, evidentemente, de un traspaso de una ley al Deuteronomio. Todavía no hemos tratado del sentido de la legislación cultual en el Deuteronomio como para poder discutir aquí con más detalle en torno a la diferencia de ambos códigos, pero en este lugar ya se puede decir al menos: la reducción de toda la actividad cultual a un lugar único sacó enérgicamente al particular de sus deseos religiosos individuales. La congregación común y simultánea en un lugar importante nacional era extraordinariamente adecuada para dirigir la reflexión religiosa a la gran totalidad de la comunidad y sus intereses. Aquí tiene que celebrarse también ahora la pascua. El Deuteronomio ha hecho de la pascua un día histórico nacional festivo en el sentido estricto de la palabra. Seguimos la argumentación del Elhorst y aceptamos que haya sido el protodeuteronomio solo (en contraste significativo con el código de la alianza) quien ha hecho prevalecer a la pascua.

Esta fiesta, que celebra el momento del nacimiento de un pueblo, de un Israel libre, en consideración del carácter comunitario de la celebración, no puede ser entendida de otra manera que como llevada por la tendencia de trabar la vida religiosa del individuo con la historia salvífica de la comunidad [48]. La desvinculación de las fiestas de su antiguo fondo agrícola, de la que se hablará después, se aclara por sí misma: «La historia no es como la cosecha una experiencia de ámbito doméstico, sino más bien una experiencia de todo el pueblo». [49]

Hemos de añadir aquí todavía que el Deuteronomio quiere forzar, mediante la referencia, en un primer momento no inmediata, al gran destino histórico del pueblo, al seguimiento de un mandamiento que regula la vida individual: *ki ᶜebed hayyita.* El código de la alianza conoce esa expresión sólo en un precepto (Ex 23, 9 = Ex 22, 20). En el Deuteronomio está añadido precisamente a los traspasos del código de la alianza: Dt 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22. En todo caso, este pensamiento se encuentra en el Deuteronomio sobre una base más amplia. [50]

De este modo aflora ahora naturalmente un gran elemento diferencial: toda la legislación deuteronomista está revestida con el ropaje de la historia. Se ha dicho con razón que lo peculiar del Deuteronomio es la *parenesis*, es decir, la predicación de Moisés [51].

48. La hipótesis de Elhorst (*Z. a. W.*, 1924, 136 s) viene sostenida por la sorprendente concatenación de la segunda fiesta deuteronomista con la fiesta de los *maṣṣot*. Sería mucho más natural que después de haber hablado largamente de la pascua, la fiesta siguiente fuese datada a partir de aquélla. Por esta circunstancia, en razón de los argumentos que aduce Elhorst, es muy probable que el Deuteronomio haya demandado, conscientemente, una única fiesta especial que, por consiguiente, desde la actual legislación deuteronomista de las fiestas aparezca el antiguo vínculo agrario de la fiesta de los *maṣṣot*, de las semanas y de los tabernáculos, eliminado por el Deuteronomio.

49. Nowack, *Archäologie* II, 157.

50. Recordamos todavía aquí el acento que descansa en las prescripciones de Dt 26 que han sido, bajo el aspecto formal, de la antigua legislación. La mirada del particular sobre su existencia propia es desviada a la gran comunidad del pueblo. En Dt 26, 12, la oración, tras una solemne protestación, en el momento que pasa a petición, se convierte en una petición por el pueblo entero. Los intereses del orante particular no tienen expresión; eso está fundado en el bien de toda la comunidad y de su bendición. Con sólo esos intereses se presenta el creyente delante de Dios (v. 15). La otra oración, que por su carácter es una oración de acción de gracias, dirige su mirada hacia atrás alabando los beneficios recibidos. Pero tampoco es aquí la participación especial que el individuo ha reportado de ellos, lo que da motivo para el agradecimiento, no, sino que, en un cambio sorprendente de pensamiento, la intención piadosa del orante pasa, de la bendición personal, de la que se le ha hecho partícipe y que le toca más de cerca, al hecho de gracia que ha puesto al pueblo en posesión de la tierra. Precisamente la circunstancia de que la razón única y el origen del bienestar sea derivado directamente de la acción salutífera que afecta a todo Israel, es un signo muy claro de la tendencia existente en el Deuteronomio, la de orientar la vida según el pensamiento del pueblo.

51. Principalmente Driver; últimamente Bentzen, *Die josian. Reform*, 1926, 47.

Si con esto se quiere significar que el estilo parenético domina realmente toda la ley deuteronomista y no que de ninguna manera la existencia propia de las leyes haya surgido de él, entonces estará uno inclinado a ver en él una diferencia notable respecto al código de la alianza. El Deuteronomio ha sido pensado en su totalidad como un discurso de Moisés al pueblo y eso confiere al conjunto, por lo pronto, una gran unidad interna. Es lógico, el hecho de que en cada caso particular Moisés hable al pueblo repercute en todas las ramificaciones del Deuteronomio y les da, ya se trate de préstamos de contenido o puramente de forma del código de la alianza, un nuevo tono básico fundamental. Si se actualizase el tipo de estilización de las leyes israelitas, entonces sorprendería sobremanera la redacción de la legislación deuteronomista como una predicación de Moisés al pueblo en su totalidad. En el Deuteronomio no se trata de una sucinta codificación de normas legales vigente. No. En el Deuteronomio, se podría decir, ése es un objetivo importante, pero secundario. El objetivo aquí es de mucho mayor alcance. El autor del Deuteronomio gira hacia atrás la rueda de la historia y pone todavía otra vez al pueblo personalmente delante de Moisés y le comunica de esta manera, en un largo sermón, todo el complejo de promesas y exigencias que se han creado en la relación del pueblo con Yahvé.

La diferencia entre el código de la alianza y el Deuteronomio es tan fundamental que casi podría aparecer como una empresa injusta el comparar ambas unidades, debido a que, en el sentido indicado, no se encuentran en la misma línea. Con todo, queremos señalar todavía algunos puntos de diferencia que resultan precisamente de aquella estilización del Deuteronomio como alocución al pueblo.

Se puede afirmar con derecho que el «tú» de la alocución se dirige en el código de la alianza al individuo [52]. El «tú» del Deuteronomio en boca de Moisés, dirigido al pueblo, tiene un timbre totalmente comunitario. En el código de la alianza, asimismo, la formulación impersonal con la partícula *ki* y la subsiguiente tercera persona discute casos individuales, ya sean entre hombre y hombre o entre hombre y Dios. Este uso continúa existiendo también en el Deuteronomio, pero es extraordinariamente significativo cómo el Deuteronomio trata de paralizar con cierta nota impersonal que viene dada por la regulación de casos individuales en cuanto que —con muy pocas excepciones— añade o acerca a la ley, in-

52 Holz, *Exodus*, 98.

troducida por el *ki* y en tercera persona, un giro en segunda persona, en la forma, por tanto, de una alocución al pueblo. De esa manera, en las leyes de esa redacción el pueblo es directamente alocucionado (cf. 19, 6 s; 19, 8. 11 s. 13. 16 s. 19; 21, 1 s. 9. 18 s. 21. 22. 22b; 22, 13 s. 21b. 22a. 22b. 23. 24; 24, 1s. 4b. 7a. 7b; 25, 1 s. 3b. 11. 12; en 21, 15 s; 22, 25 s; 24, 5; 25, 5 s echamos de menos esta adición de una alocución. Estas leyes están de tal modo articuladas, tanto hacia adelante como hacia atrás, en el estilo alocucional que pueden también ser comprendidas fácilmente en tercera persona sin que se tenga que salir del contexto general).

Los lugares donde en el Deuteronomio se llega casi a un diálogo con el otro, en cuanto que el eco del propio discurso al pueblo está por decirlo así, como cogido de la boca y como si tropezara con objecciones, muestran con qué intensidad el Deuteronomio, de modo muy diferente que el código de la alianza, en un contacto directo con el oyente, está dirigido al pueblo [53]. Aquí se ven de modo perceptible ambas partes, una frente a otra: Moisés y el pueblo. Se puede afirmar que en el código de la alianza el interés de la ley se agota esencialmente en la formulación de sí misma. En el Deuteronomio podemos observar cómo a los empréstitos cogidos del código de la alianza en la redacción de la ley les sobreviene una novedad: la consideración de la comunidad. Una comparación entre Ex 23, 10 s y Dt 15, 1 s demuestra, aparte de la ya mencionada obturación hacia el exterior, cómo el autor del Deuteronomio no sólo está interesado en la caridad individual. No. El reflexiona sobre el problema del bienestar del pueblo entero y desde ese punto de vista deja determinar su ley: 15, 11 (¡*'al-ken!*). Se ha de recordar además, en este contexto, que el Deuteronomio añade frecuentemente a la ley propiamente dicha una referencia parenética a la efectividad pedagógica de la aplicación del castigo a la totalidad del pueblo [54]. Precisamente la adición de *yišm^ec u w^e-yira'u* (oirán y temerán) permite ver claramente en qué sentido corren los pensamientos más íntimos del legislador deuteronomista. El *bi'arta ha-ra' mi-qirb^eka* (apartarás el mal de en medio de ti), añadido a la demandada pena de muerte, muestra en qué manera gira constantemente su preocupación en torno al pensamiento del pueblo, incluso en leyes que regulan el trato individual entre individuo e individuo. La adición de este

53. Dt 12, 20. 30; 15, 9; 17, 14; 18, 16. 21.
54. Dt 17, 13; 19, 20; 21, 21b; 13, 12.

giro en el Deuteronomio va naturalmente mucho más allá del préstamo del código de la alianza, aunque aquí es importante hacer la referencia de que el código de la alianza no posee ninguna fórmula semejante; demanda simplemente la pena de muerte para el criminal sin que pase desde ahí a reflexionar sobre la comunidad. Por el contrario, en el Deuteronomio, en todos aquellos crímenes capitales que hacen al criminal reo de muerte, resuena la idea de la purificación del pueblo. Es interesante observar cómo, bajo esa cambiante posición fundamental del Deuteronomio, se ha formado un precepto como la demanda de un justo juicio (Ex 23, 1-3. 6-8 = Dt 16, 18 s). Los jueces han de juzgar al *pueblo* en justicia para que Israel permanezca en posesión de su *tierra*. Todavía es mucho más llamativo ese traslado de acento en la prohibición del culto de los ídolos (Ex 22, 19 = Dt 17, 2-7). Quien cae en él, transgrede la alianza. Si en *Israel* llegara a cometerse una tal abominación, entonces debe participar todo el *pueblo* en la ejecución para que el mal sea extirpado de en medio suyo. ¡En tal diferencia radica un principio formativo.[55]

55. Una confirmación singular del presente resultado, al mismo tiempo, una prueba oportuna de que el Deuteronomio no sólo se desprende del código de la alianza, sino también de las fuentes históricas, la suministra una breve lista de cada una de las transformaciones a las que la tradición histórica, en la medida que ha sido recogida en el Deuteronomio, se ha sometido. Debido a que todos estos elementos pertenecen de modo demostrable a ampliaciones secundarias del Deuteronomio, no sería viable poner su discusión sobre la misma base que la anterior del código de la alianza y Deuteronomio. Por otra parte, la ocasión de introducir precisamente tales correcciones en las ampliaciones históricas no carece de fundamento. Aquí continúan sonando tonos ya abiertos. En todo caso, vemos, aunque sólo sea en vagos síntomas, cómo ha entendido al Deuteronomio la época inmediata siguiente. En Dt 1, 9 está de base, evidentemente, Ex 18 (Steuernagel, comentario *ad loc.*; Procksch, *Equ.*, 728). Jetró es oprimido, el influjo de un no israelita en un asunto importante interno no es soportado. Parecido es el tema en el cambio de significación en el episodio de Balaam: en el curso de la narración histórica desapareció aquel episodio, pero Dt 23, 5 muestra en qué sentido podía pensarse en el ambiente deuteronomista sobre Balaam. Ya no se trata de un profeta de Yahvé, sino de un adivino pagano. Lo decisivo es que él, en la concepción deuteronomista, no recibe ya ningún encargo de Yahvé. ¡Su evidente maldición se convierte en bendición! Muy sorprendente es la discrepancia entre Núm 13, 2 s y Dt 1, 22 y entre Dt 1, 37; 3, 26; 4. 21 y Dt 32, 50 (P¡), Núm 27, 12. En ambos casos, en sí distintos, el pueblo como sujeto adquiere en el Deuteronomio el primer plano. Una vez es la citada circunstancia censurada (obsérvese por una parte la manifiesta oposición del verso precedente y, por otra parte, el acentuado *kulkem* en 1, 22) de que él toma la iniciativa para el envío de los exploradores y otra vez es significada la muerte de Moisés, antes de entrar en la tierra prometida, como una especie de expiación vicaria por la culpa de todo el pueblo. En la perícopa sobre los exploradores parece que el Y y E sólo tienen interés en Caleb. Quizás, a través de la introducción del número doce en el Deuteronomio (1, 22 s), se represente de nuevo al pueblo como totalidad. En todo caso hay que contar con el hecho de que en la perícopa elohísta, donde actualmente falta, subyacía antiguamente el número doce (así Cornill, *Einl.*, 45). Sorprendente continúa siendo, en todo caso, el acento exclusivista que descansa en los doce, ya que Caleb ha sido completamente eliminado.

¿Cuál es, pues, el resultado de las dos exposiciones precedentes? Creemos, por nuestra parte, haber encontrado un punto de arranque para la investigación que ahora sigue. La comparación, principalmente con el código de la alianza, pero también toda una serie de pensamientos aludidos a través de la estadística, permiten, mediante muchos y variados signos, de inmediato todavía no interpretados en detalle, llegar a la conclusión de que la reflexión sobre el pueblo, y sobre el pueblo de Dios, a diferencia de la literatura precedente, se ha hecho consciente en el Deuteronomio. Sobre el contenido propio de este pensamiento deuteronomista sobre el pueblo todavía no se han podido dar detalles. Ese pensamiento, hasta el momento, sólo nos ha llamado la atención como un concepto formal que estructura todo el conjunto deuteronomista. Ahora iremos tras la cuestión del pensamiento deuteronomista sobre el pueblo. Para la fijación de su contenido utilizaremos sobre todo los pensamientos significados mediante la enumeración de las frases y tendremos con ello la garantía relativamente segura de permanecer dentro del círculo de concepciones específicamente deuteronomistas.

Su mención en otro lugar (Dt 1, 36) es una interpolación tardía. Añadamos aquí, a manera de observación, una contraposición de los traspasos del código de la alianza al Deuteronomio. Los lugares señalados (como fue ya discutido) han sido sometidos, en su traspaso al Deuteronomio, al influjo operante del pensamiento del pueblo. Aquí podemos ver en un plan puramente esquemático que casi todas las leyes, en la medida que pasaron al Deuteronomio, fueron sometidas a una modificación, ya sea mínima o notable. En esta lista se prescinde de aquel decisivo punto diferenciativo de la orientación de la legislación a otro objeto, al pueblo entero. (Tabla según Smith-Rothstein, 299 s).

Ex 21, 1-11	- Dt 15, 12-18
Ex 21, 12-14	- Dt 19, 1-3
Ex 21, 15. 17	- Dt 21, 18-21
Ex 21, 16	- Dt 24, 7
Ex 22, 15. 16	- Dt 22, 28. 29
Ex 22, 17	- Dt 18, 10-12
Ex 22, 18	- Dt 27, 21
Ex 22, 19	- Dt 17, 2-7
Ex 22, 20-23	- Dt 24, 17-22
Ex 22, 24	- Dt 23, 20-21
Ex 22, 25. 26	- Dt 24, 10-13
Ex 22, 28. 29	- Dt 26, 1-11; 15, 19-23
Ex 22, 30	- Dt 14, 3-21
Ex 23, 1	- Dt 19, 16-21
Ex 23, 2. 3. 6. 7. 8	- Dt 16, 18-20
Ex 23, 4. 5	- Dt 22, 1-4
Ex 23, 9	- Dt 24, 17. 18
Ex 23, 10. 11	- Dt 15, 1-11
Ex 23, 12	- Dt 5, 14. 15
Ex 23, 13	- Dt 6, 13
Ex 23, 14-17	- Dt 16, 1-17
Ex 23, 19a	- Dt 26, 2-10
Ex 23, 19b	- Dt 14, 21b

II. RELACION DE ISRAEL CON YAHVE

La concepción de Israel de ser pueblo de Yahvé estuvo siempre viva en cada uno de sus períodos históricos y aunque el veredicto acerca de la extensión del círculo de los adeptos a Dios no fue tampoco determinado siempre unitariamente por el mismo Israel, sin embargo, en virtud de la revelación propia de Israel, jamás desapareció el concepto de un Yahvé que se encuentra frente a frente con un pueblo. La idea de una existencia absoluta de Dios, en el sentido filosófico, fue completamente extraña a Israel. Sólo con el acercamiento de Yahvé pudo conocer a su Dios. El llamó a los padres y escogió más tarde para sí al pueblo. Así Israel lo vio desde el principio en referencia con el hombre. Sólo al que lo vinculaba consigo podía reconocer. Si se toma en serio la frase de que Yahvé ha escogido a Israel y no al revés, entonces se comprenderá cómo el pensamiento religioso de este pueblo no se ha de comparar a un círculo con un centro —Dios—, sino más bien a una elipse con dos focos —Dios y pueblo—. Puesto que en la realidad de una revelación obligatoria de Dios, el objeto alocucionado, el pueblo, va siempre incluido en el dominio de la reflexión teológica. Ambos son inseparables según el estilo de la revelación dada.

Quizás, sin embargo, en la teología veterotestamentaria no se ha concedido al pensamiento del pueblo de Dios la misma consideración detallada que a la concepción propia de Dios. Se ha partido muy frecuentemente desde una serie de pensamientos teocéntricos y se ha renunciado con ello a una comprensión teológica de todos los temas que se agrupan en torno al pensamiento del pueblo (nación, política, ética social, jurisprudencia, etc.), que Israel, desde el punto de vista de sus pensamientos religiosos, tomó asimismo en serio como campo de la «religión» en sentido estricto e incluso, en sus primeros tiempos, los tomó más en serio que el problema de la religiosidad individual. La exposición precedente ha mostrado ya que tenemos en el Deuteronomio doble razón para plantear el problema precisamente en torno al pensamiento del pueblo. Una observación de Steuernagel, que ve en el concepto de Dios la raíz más profunda de todas las exigencias del Deuteronomio, muestra en qué manera se puede caer en falsas pistas dejando a un lado en el Deuteronomio este pensamiento. No puede ponerse naturalmente en discusión el que el concepto de Dios haya formado decisivamente la legislación deuteronomista. Pero es significativo cómo Steuernagel, al dejar de lado la idea de pue-

blo, se encuentra inmediatamente en dificultades. El tiene ahora que distinguir dos redacciones diferentes del concepto de Dios, una ético-universal, otra particularista-cultual, cuya unión interna cree él que no puede demostrar con certeza [56]. En los parráfos siguientes nos vamos a preguntar, pues, por la peculiaridad del pensamiento deuteronomista sobre el pueblo. También se hablará concomitantemente del pensamiento deuteronomista sobre Dios. En todo caso, éste no forma de ninguna manera lo propio específico del Deuteronomio.

Aquí no se va a pretender el precisar con más detalle la extensión política del pueblo alocucionado en el Deuteronomio. El Deuteronomio mismo se dirige siempre continuamente a «todo Israel». Pero el Deuteronomio silencia qué tierra es la designada con ello, sus estrictas fronteras políticas. Se puede, sin embargo, tener plena confianza en que usa el concepto «Israel» en un sentido marcado inequívocamente por lo religioso siguiendo a su estilo de lo contrario generalizador. Es simplemente el pueblo de la promesa. Los lugares, en los que el Deuteronomio cuenta con una ampliación de la tierra (12, 20; 19, 8) parece que ofrecen un cierto punto de apoyo. Pero en ninguna parte se significa que con ello se piense en la reunificación de Israel y Judá. Un ensanchamiento de las fronteras del país puede ser esperado de muy variadas maneras. En todo caso, aquí, al comienzo de nuestra investigación, carecemos de la mínima base para poner al Deuteronomio, como ocurre frecuentemente, en relación con Jerusalén y en cuanto cabe, con su templo.

Carecemos de una visión concreta del pueblo, del que habla y al que habla el Deuteronomio, debido, en primer lugar, a que no ha sido cuestionado a ese respecto. Su interés se mueve más bien, como se mostrará más adelante, en torno a los problemas teóricos que están en la línea de la reflexión teológica sobre la esencia del pueblo. Por esto, de momento, es preferible preocuparse menos de la situación real que presupone y más de una precisión más detallada de lo que está presente como su deber-ser. El siguiente análisis se restringe, por tanto, a la discusión de los pensamientos en tanto en cuanto están expresados postivamente en el Deuteronomio y evita cualquier conclusión acerca de sus presupuestos bíblico-teológicos, literarios o arqueológicos.

Nosotros pensamos que se nos abrirá el camino más apropiado para la comprensión del concepto deuteronomista del pueblo si

56. Steuernagel, *Entstehung*, 53, 47 s.

nos movemos hacia aquel punto en el que todo problema en Israel adquiere su cenit y su profundidad máxima, en el que tiene verdaderamente su planteamiento propio: la cuestión de las relaciones con Yahvé. Antes, por tanto, de la fijación de cualquier particularidad del pueblo de Dios en el Deuteronomio, nos preguntamos por su relación con Yahvé, porque se ha de suponer que los restantes elementos del Deuteronomio han recibido desde esa cuestión cardinal el acento que les es propio. Quizás no sea superfluo recordar, precisamente en este contexto, la amplitud, difícilmente superable, del concepto deuteronomista de Dios. No hay ninguna huella de un entrelazamiento natural de este Dios con su pueblo: Yahvé ha creado a todos los pueblos [57], ha fijado a cada uno su culto [58], sus mandamientos rigen tanto en el país enemigo como en el propio Israel [59], el cielo y la tierra pertenecen a Yahvé y, sin embargo, Dios ha condescendido con Israel [60], lo ha escogido de entre todos los pueblos. Estos textos exactamente, mencionados en último lugar, resaltan interiormente lo incomprensible de esta elección divina. De ahí que no sea sorprendente que esta relación de Dios con su pueblo sea presentada claramente en el Deuteronomio como algo que se puede disolver [61]. La desobediencia está amenazada con la pérdida de la bendición divina, incluso con la destrucción misma del pueblo de Dios.

Tenemos que detenernos un momento en este lugar. Sellin ha atacado convincentemente, hace años [62], una falsa, artificiosa teoría evolucionista que pretendía demostrar un desarrollo desde una vinculación natural originaria entre Yahvé e Israel hasta unas relaciones espiritualizadas y moralizadas, más tardías. De hecho, la condescendencia y la ayuda de Israel fueron consideradas esencialmente en todos los tiempos en Israel como una obligada benevolencia. En este sentido, la relación jamás ha sido considerada como indisoluble desde el aspecto natural. Pero existe también un incomprendido elemento de verdad en la línea combatida por Sellin: de hecho ha tenido lugar una evolución y hay que buscarla en el siguiente planteamiento: ¿Está esa benevolencia de Yahvé referida más a las necesidades próximas político-terrestres de Israel o la bendición de Dios a su pueblo (a pesar de su marco todavía na-

57. 26, 19.
58. 4, 19.
59. 20, 19 s.
60. 10, 14 s.
61. 7, 7 s; 9, 14.
62. *Beiträge z. isr. u. jüdischen Religionsgesch,* 1896.

cional) sirve a un objetivo espiritual-religioso, es decir, a la creación de un pueblo específicamente santo? En una palabra: el sujeto de la relación con el mundo no ha cambiado de posición —la ayuda de Yahvé estuvo siempre vinculada a condicionamientos morales—, sino que lo que ha cambiado es el objeto mismo. Ciertamente, la pura cuestión terrena de la existencia del pueblo ante Yahvé ha sido traída antiguamente de un modo muy inflexible, mientras que en el Deuteronomio, de manera inconfundible, se ha operado una transformación en cuanto que ahora la acción salvífica de Dios sirve a una tarea más elevada, más espiritual y acentuada de modo desigual religiosamente, que va, pues, mucho más allá que a la simple solución de las dificultades políticas. Con una concepción purificada sobre la universalidad de Yahvé, se operó en el Deuteronomio una reflexión mucho más madura acerca de las exigencias internas, precisamente de ese Dios sobre su pueblo.

En virtud de esa tensa idea de Dios, el Deuteronomio esboza una imagen sombría de la esencia del pueblo que está frente a Yahvé. En este punto encontramos una concepción muy unitaria: Israel es, de modo consciente, no autóctono en Canaán [63]; de modo permanente se remite al fondo oscuro de la historia del pueblo israelita [64]. Israel viene a un país, cuya cultura (6, 10 s) no ha sido una realización del pueblo de Dios. Con una energía llamativa, se quita al pueblo todo mérito, toda colaboración operante en la conquista de la tierra [65]. Israel es obstinado [66]. Las ampliaciones continúan entretejiendo a su estilo estos pensamientos: la primera acometida impetuosa en la conquista de la tierra no es adecuada para atraer hacia sí la admiración de la posteridad. En tres ocasiones Israel es amonestado para que no se apodere de una tierra que Yahvé no le ha asignado; no lograría conquistar ni un palmo de terreno. [67]

La estadística lingüística ha dado como resultado que el Deuteronomio designa varias veces —una vez en un lugar destacado (26, 19)— a Israel como *'am qadoš* (pueblo santo). Es pertinente preguntarse por el sentido teológico de esta expresión. Naturalmente que, en consideración de las frases precedentes, se excluye el buscar la fundamentación del mencionado atributo en una cualidad inherente a Israel. Pero ¿cómo llega, por tanto, el Deutero-

63. 26, 5.
64. 6, 21; 8, 2-18; 9, 7; 15, 15.
65. 9, 4 s; 8, 17; 7, 7.
66. 9, 6.
67. 2, 5. 9. 19.

nomio a la sentencia: Israel es *'am qadoš*? El Deuteronomio nos da una respuesta muy clara: esta designación no se la ha dado Israel a sí mismo; viene, por así decirlo, de fuera, de Yahvé. Por razón de la pertenencia a Dios, el pueblo es santo. Este pensamiento ocurre del mismo modo en Jer 2, 3 y muestra en qué manera se ha de comprender el concepto de santidad de Israel. Lo mismo que en el Deuteronomio, Jeremías vuelve también la mirada hacia atrás, a las diáfanas relaciones en el tiempo del desierto. Pero quizás en la imagen del *rešit* no es tanto el *tertium comparationis* la intocabilidad, como quiere Volz [68], cuanto la santidad. Pero ésta tampoco es ninguna cualidad inherente, sino que como en el *rešit* radica la santidad sólo en la pertenencia a Dios. A causa suya es algo separado y consagrado.

Las frases que acentúan lo primario del amor de Dios a su pueblo antes de toda verificación [69], hacen ya referencia a la ausencia total de un punto de apoyo interno israelita para la afirmación deuteronomista de que Israel sea un pueblo santo. Otro segundo factor apunta en la misma dirección. La tesis: Israel, el pueblo santo de Yahvé, se encuentra en el Deuteronomio —es decir, en el momento de la promulgación de la ley— completamente presente; se opera no como premio a una verificación pasada, ya que la observancia de la ley por parte de Israel es ya vista como la reacción del pueblo a la elección de Dios [70]. Una prueba es el hecho significativo de que el Deuteronomio deriva a todo su esbozo sobre la observancia de los mandamientos a partir del agradecimiento. Significativo, es, por ejemplo, el llamamiento a Israel en 27, 1: en una aseveración completamente infundada y no condicionada —aquí incluso en pasado— se dice al pueblo a bocajarro: hoy te has hecho pueblo de Yahvé. De esta realidad fluye para Israel la obligación a la ley [71]. Así, generalmente, cuando la referencia a la santidad del pueblo es puesta en unión con la observancia de un mandamiento concreto, no es como habría propiamente que esperar, la obediencia del mandamiento, la condición de la que dependa la santidad del pueblo, no, sino que, a la inversa, la santidad de Israel es la circunstancia en cuya consideración era necesario aquel mandamiento [72]. La santidad es, por tanto, un atributo que Dios da al pueblo independientemente de toda actuación humana. Sólo primeramente en la elección realizada por

68. Volz, *Jeremia*, 17.
69. 4, 37; 7, 8; 10, 15.
70. 11, 7 s; 6, 12; 15, 15.
71. Semejante es la marcha de pensamientos en 4, 36-40.
72. 7, 6; 14, 21. 21b.

Yahvé, en otro lugar [73], Israel hace la promesa de querer pertenecer a Yahvé como un pueblo obediente. Pero tampoco en ese lugar se habla de la voluntad libre de Israel [74]. Lo primario es la requisición de Israel por Yahvé, aunque la promesa del pueblo de querer ser un *'am qadoš* esté ya coloreada éticamente. También en 28, 9, la promesa de Yahvé a Israel está más atada a la condición de la obediencia. La mayoría absoluta, sin embargo, de los textos documentados entienden la elección a partir de un acto de amor imposible ya de ser más fundamentado. Queda aún por saber en qué manera significativa esta concepción —Israel es santo, no en sí mismo, sino por efecto de una no ya fundamentable *praedicatio Dei*— ha de ser valorada en el sentido teológico-bíblico. Aquí la disciplina veterotestamentaria toca estrechamente al terreno de la teología sistemática.

En este contexto hay que permitir la palabra también al pensamiento de la alianza que resuena en el Deuteronomio. Es, sin embargo, un hecho llamativo que el concepto *b^erit* (alianza) desempeñe un papel tan insignificante en las perícopas de singular del Deuteronomio, que nosotros consideramos las secciones más antiguas. Por esto se puede formular la pregunta de si el Deuteronomio, ya en su primera redacción, es realmente el libro de la alianza recibido por Moisés en el Horeb y que no haya sido más bien añadido a la escena del Horeb en una conexión libre. En todo caso, nos faltan indicios de que este primer estrato sea ya el documento propiamente oficial de la alianza o que incluso se haya de equiparar a la ley de las tablas. Tres veces resuena el pensamiento de la alianza en la parenesis: 7, 9. 12; 8, 18, una vez en la parte legal, 17, 2. Ahí hacemos nosotros la constatación peculiar de que el Deuteronomio, originariamente, no distingue claramente entre alianza del Horeb y alianza de los padres. Según 8, 18 es la promesa a los padres, exactamente, la que, aun en plena vigencia, se

73. 26, 16 s.

74. Obsérvese el *hifcil* en 26, 18 *he'^emirka.* En este contexto puede hacerse todavía alusión a la falta de cualquier consentimiento subjetivo humano a la elección divina. De ahí que la pertenencia del individuo a Dios se sigue de su incorporación objetiva al pueblo de Dios. En todo caso, se elimina toda adquisición y apresamiento de la salvación por parte del hombre, si no es sólo por el asidero que se le deja. Puede ser que esta circunstancia se nos presente como un acto duro de violencia del Dios del antiguo testamento: aquí se preparaba el terreno para la fe en el Dios cuya actuación sobrepasa todas las limitaciones y condicionamientos terrestres. En consideración de toda la sección precedente, la caracterización: el Deuteronomio es una ley racional (Duhm, *Isr. Propheten*, 213) ha de considerarse como falsa.

cumple ahora en el Horeb. En todo caso, el pensamiento deuteronomista de la alianza descansa en todo su peso sobre la promesa de los padres, ya que tanto en 7, 9 (véase v. 8) y 12 como en 8, 18, el concepto de *b^erit* está ligado con el juramento a los padres. Pero este hecho nos da justificación para buscar el pensamiento de la alianza en el Deuteronomio no solamente allí donde aflora según sus propios términos, sino en todos aquellos lugares que mencionan el juramento de Yahvé. El *b^erit*, que según 17, 2 puede ser traspasado, se deja también relacionar sin dificultad con la alianza de los padres, ya que —y esto es importante— en el concepto deuteronomista de *b^erit*, que, como hemos visto, está contenido en toda referencia al juramente de Yahvé, yace menos un recuerdo retrospectivo en una realidad muy determinada del pasado cuanto el pensamiento en una promesa todavía válida en el presente. El concepto de *b^erit* se refiere, por tanto, en el Deuteronomio más a la relación actual de alianza que a la conclusión histórica de la alianza, en la que aquélla naturalmente se basa en primera instancia. De ahí que el pensamiento de la alianza en el Deuteronomio es realmente de gran peso y es un nexo característico el que en la época mosaica se pusiera a sí misma en íntima relación con una promesa de Yahvé en el pasado para fundamentar su fe. Teológicamente tiene para nosotros importancia, en este preciso momento de la investigación, el puro carácter promisorio de la alianza. La relación amistosa entre Yahvé y su pueblo está en vigor. Sus promesas son todavía válidas. A lo más, podría ocurrir que la relación de hecho existente fuese rota por parte de Israel (17, 2). La bella coordinación de *b^erit* y *ḥesed* en 7, 9. 12 muestra del modo más perfecto qué puro es el timbre promisorio de este pensamiento de la alianza. El uso lingüístico evidencia, por último, de qué modo se ha desarrollado en el Deuteronomio la reflexión sobre el pueblo de Dios, precisamente por el lado del pensamiento de la gracia. En el Deuteronomio se encuentra por vez primera el pensamiento de la elección referido a todo el pueblo en su total irracionalidad: 4, 37; 7, 6; 10, 14; 14, 2. El verbo *baḥar* (sujeto Dios—objeto pueblo) es una creación original deuteronomista.

Una vez que se ha mostrado que en el Deuteronomio, especialmente en la dirección teológica, está viva un reflexión muy caracterizada sobre el pueblo entero, podemos quizás esperar el lograr una comprensión más profunda del Deuteronomio siguiendo este importante pensamiento. Naturalmente, la rectitud de nuestro punto de partida dependerá de nuestra capacidad para explicar el Deuteronomio en su estructura interna total y en sus tendencias

partiendo de la descrita relación entre Dios y pueblo y del concepto característico de la santidad de Israel desde la gracia divina, es decir, de la capacidad de evitar que el tratamiento de sus elementos diferentes se convierta en una enumeración de complejos de pensamientos desconectados internamente. El tratamiento del sedimento escrito legal de aquella relación descrita entre Israel y Yahvé lo desmembramos primeramente en dos grandes subdivisiones. Se ha de discutir la nueva forma de la vida religioso-cultual que de ahí se ha seguido. Después sigue una exposición de la típica mentalidad teológica que anuda el Deuteronomio al sustentamiento del pueblo de Dios mediante su mantenimiento vital: la bendición de Yahvé.

III. LA VIDA RELIGIOSO-CULTICA DEL PUEBLO DE DIOS

Como ya ha sido reconocido, el Deuteronomio constituye un frente contra todas las formas sincretistas de religión que estaban vigentes en Israel en su tiempo. Pero lo sorprendente es que el Deuteronomio emprenda esa lucha no bajo el reclamo de la no existencia de esas divinidades, como quizás cabría esperar [75]. El Deuteronomio, como es sabido, cuenta con la existencia de otros dioses. Precisamente esta circunstancia justifica que en el problema de cómo se ha de comprender su fuerte oposición no haya ido por el camino más sencillo de la simple negación de la existencia de divinidades extrañas [76]. Pero la razón de esta concepción hay que buscarla de nuevo, en último término, en la superioridad cósmica que es atribuida a Yahvé. Para el Deuteronomio existe una diferencia cualitativamente infinita entre él y aquéllas. Esto se explica por las siguientes razones: en el Deuteronomio existe un sentimiento muy marcado de la distancia, que hace rechazar todo tipo de relación entre Dios y hombre que haya surgido por su camino natural, es decir, ilegítimo. En el Deuteronomio hay un instinto insobornable para toda religación pseudoreligiosa, mágica, esto es, no abarcante inexorablemente el campo de la ética, con la divinidad. La exigencia absoluta de la prohibi-

75. 4, 28 es, como máximo, del exilio.
76. 9, 4 s.

ción de imágenes en el culto demuestra hasta qué punto estaba despierto el sentido de la distancia. Dios ha hablado desde el fuego, esto es, sin imagen alguna, al pueblo. En esa misma dirección apunta el asombro de que la alocución divina no hubiera reportado la muerte del pueblo y, por último, en las ampliaciones, el papel mediador que en el Deuteronomio es adscrito a Moisés sobrepasando a los antiguos relatos [77]. Yahvé, en cuanto que es el sobrenatural por antonomasia, es superior a otros dioses. Esta tesis, aunque no esté expresamente formulada, cubre la concepción deuteronomista.

En relación con la confrontación, ya exhaustivamente descrita, con la corrupción procedente del campo cananeo, mencionaremos todo aquello que muestra la estrecha relación de este suceso con la concepción deuteronomista del pueblo. En la tendencia deuteronomista contra el cananeísmo se desarrolla ante nuestros ojos una reacción de gran importancia que difícilmente puede ser sobreestimada, ya que la figura funcional-universal del *baal* estaba más cercana al hombre natural que el propio Yahvé [78]. Todas las ventajas estaban de parte del potente rival. El tenía a su favor la lógica, desde el punto de vista de la concepción del mundo, más simple, directamente iluminadora. Disponía también de toda una escala de puntos de atracción hasta alcanzar en lo bajo el incentivo de la orgía sexual. De ahí que sea singularmente instructivo comprobar con qué medios y en qué frente combatió el Deuteronomio a esta religión. La lucha del Deuteronomio, en todo caso, no puede explicarse por simples razones de animosidad, sino que es el resultado de la relación sobrenatural, decididamente teológica, entre Dios y su pueblo, con la cual es incompaginable cualquier valoración de una religiosidad natural. Ritos mortuorios paganos, *massabas*, todos los intentos de conseguir un conocimiento de Dios en el campo oscuro de las esferas terrestres, sacrificios paganos y culto de la naturaleza [79], en breve, todo lo que no se dirija expresamente al Yahvé alejado de todo lo natural, cae en el anatema. Esta tendencia puede percibirse claramente en un terreno actualísimo para la vida del pueblo: en el Deuteronomio, la relación directa de religiosidad y cultivo del campo es disuelta de un modo sorprendente. Al año sabático, cuyo sentido social era ya

77. 4, 33. 36; 1, 37; 3, 26 s; 4, 21; 5, 24; 9, 18 s; 9, 25 s; 10, 10.
78. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: das antike Judentum*, 166. Para lo siguiente véase a Kittel, *Gesch. d. V. Isr.* [6]II, 57 s, *Gestalten und Gedanken*, 300 s.
79. 18, 19-12; 22, 12.

resaltado antes del Deuteronomio, se le quita ahora su fondo agrícola y es presentado bajo un pensamiento social. Un fenómeno semejante, al menos un desacato abierto a la vinculación religiosa directa con el campo, yace en la prescripción que permite el no tener que sacrificar a la divinidad bajo cualquier condición los frutos cosechados en el propio campo. Pueden ser sustituidos en cualquier tiempo por pecunia. De este modo, la estrecha vinculación entre campo y culto, en un sentido más amplio, entre naturaleza y religiosidad es rota conscientemente. Se rechaza una santidad natural que sea inherente al fruto como primicia y se pone el sentido de toda la actuación cultual en el interior del hombre creyente. La repetición incesante de la fórmula *Yahweh ᵉlohekа* (Yahvé es tu Dios), en general, tampoco puede entenderse sin la antítesis presupuesta de que *baᶜal* precisamente no es *ᵉlohim* de Israel. Se puede, pues, esperar con toda certidumbre que toda la legislación existente en el Deuteronomio esté determinada, desde sus cimientos, por el conocimiento, de característica impronta deuteronomista, de la relación del pueblo de Dios con Yahvé. Quizás a través de la reelaboración de aquel principio fundamental, decisivo evidentemente en el Deuteronomio, se puede conseguir alguna claridad en torno a la tan discutida y tan diversamente entendida cuestión del sentido de la legislación cultual deuteronomista.

Una observación muy significativa para nuestro planteamiento del problema es que las relaciones cúltico-sacerdotales durante la monarquía e incluso antes tenemos que presuponerlas más formadas y más diferenciadas que lo que refleja el Deuteronomio en sus exigencias. A esa circunstancia se ha referido ya Baudissin [80]. Una mirada a la exposición de las relaciones sacerdotales en los libros de los reyes [81], nos demuestra también la exactitud de nuestra constatación y la polémica de Oseas contra los sacerdotes sería difícilmente explicable si aquéllos no ocuparan una posición muy significativa en la vida del pueblo. Nowack [82], hace igual observación con motivo del análisis de Dt 33, 8 s. También este documento predeuteronomista nos muestra una organización sacerdotal, jurídicamente organizada, como un estado firmemente cerrado. Por último, el trabajo de Eissfeldt sobre diezmos y primicias [83] ha demostrado, de modo sorprendente, el significado, hasta ahora poco valorado, del sacerdocio en el período postexílico. Tiene que

80. *Geschichte des alttestamentlichen Priestertums,* 1896, 91 s.
81. Por ejemplo, 2 Re 12, 17; 16, 15.
82. *Archäologie* II, 100.
83. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten*, 1917.

ser tomado como seguro que en el tiempo del Deuteronomio y ya antes existían en los santuarios particulares leyes cúlticas detalladas con toda minuciosidad [84]. Muy de acuerdo con este contexto encaja una consideración, que en los últimos tiempos se abre paso con plena justificación, acerca del origen de la ley de santidad y de las partes legales del código sacerdotal. Aunque la suposición de Baudissin, de que existiera ya en alguna parte en el tiempo de la redacción del Deuteronomio, pueda no ser aceptable, en todo caso, hoy se está de nuevo inclinado a derivar no sólo a H, sino también al menos al material de grandes partes de las leyes de P, del período preexílico [85]. A nosotros nos interesa simplemente la constatación general de que el Deuteronomio se encontraba rodeado de disposiciones cúlticas, más o menos reconocidas, leyes sacerdotales y prescripciones rituales generales, que —esto no se pone en duda— ya en tiempos antiguos estaban minuciosamente detalladas, en plan casuístico. Quien desde ahí pase al Deuteronomio, se sentirá transportado a otro mundo. Naturalmente que con frecuencia se ha pasado por alto el testimonio simple —como veremos, inequívoco— del texto y se ha atribuido lo increíble precisamente a la legislación cultual deuteronomista. ¿Qué significado tiene el culto en la concepción deuteronomista? Ciertamente Wellhausen [86], en su observación general que hace contra Holzinger, tiene razón cuando pone al Deuteronomio cerca de Y E en consideración de la poca importancia por lo externo del sacrificio. Con toda evidencia, en la indiferencia frente a la forma cúltica correcta —piénsese en los diezmos sustituibles por dinero, o en la fijación imprecisa de la extensión de las primicias en Dt 26, 1 s, o de las donaciones en las fiestas, 16, 17. 10 [87]— subyace un elemento que impide cualquier valoración unilateral del culto. Smith ha afirmado con acierto que en la legislación deuteronomista el concepto de pecado no se identifica jamás con el de falta ritual. Pecado es un quebrantamiento del derecho y la justicia [88]. Los crímenes no pueden ser jamás expiados a través de una actuación cultual, sino a través de un castigo concreto o por perdón de Yahvé. Muy instructivo es el sentido [89] de Dt 21, 1 s, el único

84. 1 Sam 2.
85. Cf. Eerdmans I-IV; Kittel, *Relig. d. V. Isr.*, 154; Id., *Gesch.* [6]II, 398 a; Sellin, *Einl.*, 55 s. Véase también la sorprendente dependencia de Ezequiel de P: Procksch, *Equ.*, 321, 326; *Gén.* 434 s.
86. Wellh., *Proleg.*, 57 a; Holz, *Hex.*, 324.
87. Eissfeldt, *E. u. Z.*, 43 s.
88. R. Smith, *Das A. T.*, 352; Dt 19, 15; 20, 18; 21, 22; 22, 26; 23, 22 s; 24, 16.
89. Según Steuern, Com. *ad loc.*

rito expiatorio relatado ampliamente en el Deuteronomio. Se puede reconocer con toda claridad que no es la acción como tal la que opera la expiación, sino que es la gracia de Yahvé la que perdona la culpa. Tal como está ahora ordenada, la ceremonia está desprovista de su carácter de sacrificio.

Observemos todavía las prescripciones religiosas de la fiestas, de los sacrificios, de las donaciones: ¿Hay algo más preciado para el Deuteronomio que la expresión de la alegría en la bendición de Yahvé y que tenga también parte en ella el pobre? En este contexto se han de mencionar sobre todo las muchas leyes, que aún han de ser discutidas en otros lugares, que cedieron su orientación cúltica originaria en favor de su contenido ético-caritativo [90]. Con la excepción de la fiesta pascual, en la que, sin embargo, el pensamiento expiatorio es asimismo apenas perceptible, todas las festividades deuteronomistas, en un contraste esencial con P, llevan el carácter de la alegría. La tendencia del Deuteronomio es fácil de reconocer desde el lado hasta aquí tratado. Sin duda alguna, el problema ético tiene en él más importancia que el cultual. Se ha dicho incluso que el Deuteronomio contiene solamente leyes cúlticas en tanto en cuanto encierran una significación ética. [91]

Pero tampoco hay que poner en ningún caso en cuestión la clara voluntad cúltica del Deuteronomio: la ley de la centralización. Ha sido recalcado ya muchas veces en los últimos tiempos que las leyes sobre la unidad cultual no son sólo quintaesencia del Deuteronomio. Queda, por tanto, solamente la posibilidad de ponerlas en una conexión estrecha, incluso en dependencia del pensamiento capital del Deuteronomio. Pensamos en la peculiar relación entre el pueblo y Yahvé y en el frente, que de ella resulta, contra toda relación irreligiosa, esto es, surgida por la vía natural-mágica, con la divinidad. Es evidente que el Deuteronomio tenía que arremeter enérgicamente contra todo trato demasiado familiar y chabacano con la divinidad, tal como había logrado expresión entre los múltiples y variados cultos de Yahvé-Baal. Si a la inmolación habitual se le niega ahora el carácter sacrificial en sentido estricto, si queda como único instrumento cúltico un altar y sólo *un* altar, de esta prescripción se desprende en primer lugar un cierto escepticismo frente a toda dedicación firme al culto. Nadie que tenga una posición ingenua ante la vida cúltica podía promulgar una prescripción que limita de una manera radical la

90. 14, 28 s; 15, 1 s; 20, 1 s.
91. Sternberg, *Ethik des Dt.*, 51.

actividad cúltica de todo un pueblo, ya que lo que de las variadas actividades sacras, que habían consagrado hasta entonces el estrecho círculo vital, pasaron ahora positivamente al santuario central, era, en comparación con los antiguos usos, enormemente poco (oficialmente, una fiesta anual y una ofrenda de diezmos y primicias). Vista desde esa cara, la imposición de la centralización se nos presenta como una medida predominantemente negativa. Prescripciones como éstas, que suprimen todo culto local, que el pueblo, por el contrario, deba congregarse muy raramente en asamblea solemne para conmemorar —todavía habremos de verlo— con acción de gracias al Dios que se ha revelado en su historia, ¿se pueden interpretar de otro modo que como leyes de lucha contra todo trato con la divinidad que no esté orientado firmemente hacia la majestad sobrenatural y moral de Dios? La antinomia reconocida frecuentemente, expresada por Steuernagel y Holzinger [92], que subyace en lógica forzosa en toda interpretación no aceptable, demuestra ya que la concepción válida hasta el presente del carácter cúltico positivo del Deuteronomio necesita una revisión. Ambos investigadores indican que la elevación de Yahvé sobre la naturaleza, tal como está representada por el Deuteronomio, se encuadra difícilmente con la vinculación del culto a un solo lugar. Esta observación muestra de modo adecuado en qué manera la interpretación de las leyes deuteronomistas del culto ha marchado hasta ahora por vía muerta. El sentido dado frecuentemente a estas leyes encaja muy difícilmente con la realidad existente en el Deuteronomio. Aquí tiene que haber un defecto en la misma base. Pero si no se parte de la ley absolutizada de la centralización, sino que se comprende ésta como una consecuencia de la relación, comprendida de modo nuevo y peculiar del Deuteronomio de Israel con su Dios, resulta exactamente lo contrario de la observación que acabamos de hacer: de la elevación de Yahvé sobre la naturaleza se sigue la reducción radical del culto a un lugar preferido por una elección histórica. Ya que —y esto da cuenta de la formulación positiva de la legislación cultual deuteronomista— en todo el Deuteronomio no se habla jamás de un habitar de Yahvé en un lugar que él escoge. El Deuteronomio, por otra parte, jamás descubre con una palabra interés por el lugar cúltico como tal. No existe ninguna ley que mediante la referencia, por ejemplo, a lo maravilloso de la presencia salutífera de Yahvé, incite a la realización de la centralización [93]. Lo que

92. Steuernagel, *Entstehung*, 48; Holz., *Hex.*, 314.
93. Tal como, por ejemplo, Ex 29, 45; Lev 26, 11.

caracteriza sobre todo a Israel a los ojos del Deuteronomio, es la maravilla de la revelación de la voluntad divina [94]. Lev 21, 16-23; Ex 29, 37 muestran, por ejemplo, cómo pueden presentarse las leyes, cuyo interés es movido por el lugar santo mismo. Quizás no sea superfluo indicar, para mostrar la sorprendente singularidad del Deuteronomio, que todos los grandes códigos protegen al altar frente a una profanación ritual, mientras que el Deuteronomio no conoce ninguna disposición semejante [95]. Tiene que existir solamente un lugar donde Yahvé pueda ser venerado cultualmente. Este pensamiento no tiene en el Deuteronomio una mayor elaboración. Correspondiendo a la realidad existente no estamos en defiinitiva justificados para derivar la ley de la centralización de una significación, surgida violentamente, del templo jerosolimitano, por ejemplo y de la presencia, allí presupuesta, de Yahvé. La elección de un solo lugar es expresada mediante un principio teológico que deja ver claramente su origen desde la impresión de la distancia de Yahvé [96]. Yahvé ha puesto allí su nombre. El mismo habita en el cielo. El Deuteronomio, en su valoración del lugar cúltico, no da ningún paso que se salga de su dicho sobre aquel acento sorprendente que descansa en medio de Israel, el *šem*. Naturalmente habría que interpretar al revés la legislación cúltica deuteronomista si la centralización fuese impuesta por razón de la santidad primaria, especial, de ese lugar único de culto, pero ella viene determinada más bien, en último término, por el pensamiento deuteronomista del pueblo, es decir, por la relación reconocida entre pueblo y Dios. No se trata de comprender Dt 12 a través de pensamientos que están aludidos en el Deuteronomio de modo no muy lejano, sino que se ha de echar mano, en primera línea, para la interpretación, de los presupuestos que el Deuteronomio mismo nos da.

Una confirmación total de esta tesis la ofrece una consideración de lo que se puede resaltar como sentido positivo del culto en el Deuteronomio. En primer lugar hay que hacer una referencia a la circunstancia, por una parte, el Deuteronomio ordena

94. Dt 4, 7 s.
95. Código de la alianza: Ex 20, 25 s.; H: Lev 21, 10 s.; P: Lev 6, 3; Ex 28, 42.
96. La concepción de que Dios habita en el templo no se encuentra en ninguna parte del Deuteronomio; que el cielo, por el contrario, sea su lugar de residencia, se dice expresamente en Dt 4, 36; 26, 15. Véase König, *Gesch. d. alt. Rel.*, 407. La observación de Stade (Bibl. Theol. 104) de que en ningún lugar del antiguo testamento se conoce un habitar de Dios en el cielo, no es, ciertamente, acertada (Giesebrecht, *Gött. Gel Anz.*, 1894, 642). Lo sorprendente es que precisamente el Deuteronomio, al que se le atribuye una intensa descripción local de la divinidad, hable expresamente del Dios que habita los cielos.

encarecidamente la ejecución de la centralización, por otra parte, después de haber expuesto con gran entusiasmo su importancia, de modo desconcertante, dice poco positivo sobre el culto que ha de ser realizado. Echamos de menos toda especificación inherente a la esencia del culto, en un tiempo ya tan avanzado [97]. Quien tiene en cuenta la seriedad con la que el Deuteronomio se pone a favor de la unificación, tiene que asombrarse de la reserva con la que se deja un poco en el aire la realización concreta del culto. El lector de Dt 12, 14 podría esperar sin dificultad leyes que, como, por ejemplo, Lev 19, 30, se propongan el fomento de la veneración del santuario mismo. El Deuteronomio no habla en ninguna parte del complejo sacro del santuario ni de las cosas que le conciernen. Se tiene la impresión de que el concepto sólo con gran reserva roza con el *maqom ᵃšer yibḥar Yahweᵇ* (lugar que escoge Yahvé). No es difícil de reconocer bajo qué presupuestos internos se coloca el Deuteronomio positivamente ante una realización cultual. Holocaustos, inmolaciones, sacrificios de voto y sacrificios del campo, hay que ofrecerlos en el santuario. Es significativo que falte en la lista de Dt 12, 6 y 11 el sacrificio expiatorio, a pesar de que ese tipo de sacrificio estaba ya en uso desde hacía tiempo [98]. El sacerdote oficiante desempeña un papel secundario por completo. En Dt 12 se usa todavía un giro lingüístico que adscribe al hombre religioso mismo la ejecución del culto. Por otra parte, no es reconocible ni incluso la apariencia de una preferencia del sacerdocio en funciones. El interés ético por los levitas del país es mucho mayor que el interés cúltico por los órganos ejecutivos en el santuario central.

El goce alegre, y, sobre todo, común, de los dones de la gracia de Dios se encuentra en el Deuteronomio en primer plano. En ninguna parte se halla la menor alusión a que el culto encuentre su sentido en su misma realización en cuanto tal. La poca importancia que los sacrificios en sí mismos tienen para el autor del Deuteronomio la muestra una recopilación de las acciones cúlticas a realizar, de las que el Deuteronomio da una descripción detallada y que, consiguientemente, están en el centro de su interés: la ofrenda del primogénito parece que coincide con la pascua [99], aquí la mirada se vuelve hacia atrás, hacia la historia del pueblo.

97. Cf. Baudissin, *Einl.*, 109; Cornill, *Einl.*, 33; Driver-Rothstein, *Einl.* 78.
98. 1 Sam 3, 14; 26, 19; 2 Sam 24, 25; 2 Re 12, 17; Os 4, 8 (König, *Gesch. d. alt. Rel.*, 274), Miq 6, 4 s (Eerdmans IV, 14 s).
99. Steuern-Berth, Comentario *ad loc.*; Wellh., *Proleg.*, 84, 88; Beer, *Pesachim*, 23 ss.

El ofrecimiento de las primicias es una ocasión para conmemorar con acción de gracias la donación de la tierra bendita; el hombre piadoso que en el año de los diezmos, cuando las primicias corresponden a los pobres, aparece delante de Yahvé, recuerda sus obligaciones sociales y dirige —él se encuentra en el lugar donde descansa el nombre de Yahvé [100]— a Dios, que reina en los cielos, una oración por el pueblo y por la tierra. Falta una acentuación de los sacrificios mediante una referencia parecida. Aquéllos, los sacrificios, se enumeran simplemente de un modo sumario sin ninguna explicación concomitante [101]. Para hacerse una idea de la peculiaridad según la que el Deuteronomio quiere que se realice el culto divino no se podría desear una descripción más clara y más plástica que la que se ofrece en las tres instrucciones citadas sobre realizaciones cúlticas. En el lugar en el que Yahvé deja descansar su nombre, Israel debe invocar al Dios supramundano, debe conmemorar sus actuaciones históricas salvíficas y, al mismo tiempo, sin embargo, no debe olvidar sus obligaciones éticas frente a los pobres.

Es comprensible que en esta posición frente al pueblo pueda yacer una forma de baja moral de sacrificio fuera del campo de lo permitido por el Deuteronomio, no digamos ya de lo por él difundido. [102]

En resumen se puede decir: la legislación cúltica deuteronomista es una consecuencia completamente lógica de la concepción sobre la relación moral, puramente sobrenatural, que unía a Israel con Yahvé. Precisamente la manera cómo Israel en el Deuteronomio se sintió como pueblo de Dios trajo como consecuencia primero su lucha contra todas las formas de culto no adecuadas a esa relación, que se expresó en la reducción radical del culto a un lugar nacional importante; segundo, la necesidad de hacer justicia también en ese lugar cúltico único de la supramundanidad por antonomasia de Yahvé. Esto se logró mediante la introducción del *šem* Yahvé que caracteriza al lugar terreno del culto en lugar de la divinidad apartada del mundo. El sentido positivo, fijado por el Deuteronomio, de las realizaciones cúlticas allí ejecutadas

100. Así hay que interpretarlo con Berth-Steuern, en contra de Eissfeldt, *E. u. Z.*, 54 s. La demanda explícita de ir al santuario podría, en consideración de la estrecha unión entre 26, 12 s. y 26, 1 s., quedar fácilmente interrumpida.

101. Dt 12, 6. 11.

102. En contra de Marti, *Isr. Rel.*, 221: «En el Deuteronomio se ha descendido la moral a la escala de lo cúltico». Smend, *Rel.-Gesch.*, 291: «Junto a la moral entraron, en gran medida, las cosas externas del culto».

se agota esencialmente en fiestas, en parte con acento histórico, en parte social, en las que con todos los medios a su alcance se expresa el interés de todo el pueblo.

IV. LA BENDICION DE YAHVE PARA EL PUEBLO DE DIOS

Si se plantea uno el problema de la forma que es propia del pueblo de Dios según la concepción deuteronomista, se recibirá inmediatamente una respuesta clara. Ya se ha hecho referencia a la tendencia de abrazar la totalidad del pueblo bajo todo aspecto. La idea del pueblo de Dios puede ser determinada de modo más concreto, si se reconoce que ningún lugar del Deuteronomio designa al grupo de los adeptos de Yahvé como comunidad cúltica, por tanto sin el acento nacional en el sentido antiguo. A la cabeza del pueblo se encuentra el rey, cuyas competencias son reguladas con todo detalle. La falta de una ley sobre el rey en P muestra perentoriamente hacia qué lado se ha operado una transformación radical: el pensamiento político del pueblo no se encuentra ya, en definitiva, como el determinante en el centro de la reflexión. La cabeza superior del pueblo de Dios, legitimada por Dios, ya no es el rey, sino el sacerdote. Pero éste es la cabeza de un pueblo espiritual y no de una nación material. Reconocemos, sin duda, en el Deuteronomio, en los temas de la legislación deuteronomista, materias concretas que, en una nación ligada a lo terreno, necesitan de una regulación. Junto a las leyes que regulan la necesidad cúltico-religiosa, se encuentran sobre la misma base leyes detalladas sobre la guerra. La circunstancia de que ni en el código de la alianza ni en la ley de santidad ni en el código sacerdotal no existen paralelos a las leyes deuteronomistas de la guerra muestra qué papel desempeña en el Deuteronomio el punto de vista nacional [103]. Junto al derecho sacerdotal y junto a las leyes de los profetas, encontramos, en la misma línea, prescripciones detalladas sobre la administración de la justicia, sobre el asilo, sobre

103. Aquí podría todavía mencionarse el dato de que el Deuteronomio solamente conoce la sublevación política de Datán y Abiram, en contraposición a la rebelión «espiritual», fuertemente enfatizada en P, de los corahitas. También aquí parece que la problemática político-nacional de Israel tenía para el Deuteronomio un significado muy desigual que la cuestión de la regulación cúltico-espiritual.

cuestiones de beneficencia social, sobre problemas y asuntos concernientes a la familia y al matrimonio. En ninguna de las materias tratadas en el Deuteronomio se tiene la impresión de que el ámbito sacro de los *civitas Dei* sea algo así como antepuesto a la esfera terrena de la cuestión nacional. No, la unidad cerrada del Israel material es siempre la que abraza armónicamente todos los elementos de esa legislación y a la que aquellos sirven [104]. La naturaleza de las condiciones que, según el veredicto del Deuteronomio, excluyen de la pertenencia al pueblo de Dios, muestra en qué gran medida se tiene en vista al Israel terreno-material [105]. Mowinckel [106] ha demostrado cómo los elementos individuales de esta ley pueden ser esclarecidos a través de la situación política que había precedido en breve al Deuteronomio. A nosotros nos interesa aquí simplemente el principio aplicado: ¡los factores político-nacionales deciden sobre la incorporación o sobre la exclusión del *qahal*! Esto solamente puede ser si el *qahal* mismo es una entidad político-nacional. El pensamiento de que individuos de otros pueblos puedan convertirse a Yahvé y que puedan ser incluidos en la asociación del pueblo de Dios no aparece todavía en el campo de visión deuteronomista, ya que para las naciones no hay prosólitos sino sólo a través de la sangre o tradición histórica, en virtud, por tanto, de fuerzas suprapersonales, de los miembros del pueblo que pertenecen al todo total. La exclusión de aquel que no es ciudadano total en sentido físico es otro indicio de la seriedad con que se toma el orden natural. El pueblo de Dios ha de formar una unidad físicamente valiosa sin adherentes que no puedan incorporarse simbólicamente en el todo.

Esta constatación —el pueblo de Dios es entendido en el Deuteronomio como nación material— forma la base del análisis que ahora sigue. Se puede decir que el Deuteronomio habla de dos grandes concesiones de gracia de Yahvé: la primera —como ya ha sido analizado— fue la elección, el nombramiento de Israel como pueblo santo (*'am qados*). Yahvé, de entre todos los pueblos, ha escogido a Israel como propiedad (7, 6). El otro acto de gracia es la promesa de la concesión del sustento necesario a través de su bendición. Debido a que en el concepto de Dios, de impronta decididamente moral, el otorgamiento de los dones, que abraza la bendición, va ligado a condiciones morales, se ha desig-

104. «Lo cúltico, nacional, estatal y social no tienen en el Deuteronomio un tratamiento separado»: Duhm, *Isr. Proph.*, 218.
105. 23, 2 s.
106. Mowinckel, *Acta orientalia*, 1923, 21 s.

nado a esa circunstancia con la expresión poco feliz de ética eudemonística [107]. En primer lugar hay que resaltar que el otorgamiento de gracia, por parte de Yahvé, no comienza para el Deuteronomio con el cumplimiento de las imposiciones legales. Por encima de todo está, como hemos visto, la elección. Las leyes del Deuteronomio son, por tanto, la consecuencia de esa «pretensión» frente al pueblo. En el cumplimiento precisamente de esas pretensiones divinas se encuentra ahora, por así decirlo, como segunda promesa la promisión de la bendición. A quien, aun así, husmeara una moralidad sospechosa, habría que recordarle que en el mundo mental del Deuteronomio los dones de la bendición de Yahvé significan el máximo bien religioso imaginable, ya que el pueblo prolongaba a base de ellos su vida en estado salvífico. ¿Tendremos que aceptar en 16, 20, después del puro timbre ético en la frase anterior —¡*ṣedeq, ṣedeq*!—, un burdo retroceso a una ética primitiva? Ciertamente, la vida en la tierra otorgada por su Dios era para el deuteronomista un objetivo digno, a cuyo servicio puso los máximos esfuerzos morales.

Correspondiendo al carácter físico-nacional del pueblo de Dios se nos presenta en el Deuteronomio la bendición como un complejo de dones que sirven al sustento material de un pueblo. El empleo frecuente de la expresión *maᶜaseh yadeka* (obra de tu mano) como objeto de la bendición divina [108] muestra ya su limitación a la esfera concreta terrena. En Dt 8, 18, la promesa divina consiste en el otorgamiento de riqueza. Todas las promesas de Dios al pueblo, de modo correspondiente, se mantienen dentro del ámbito indicado. Dios otorgará a Israel una preponderancia política [109]. Caerá en su poder la riqueza de otros pueblos [110], crecerá por encima de sus vecinos y sacará provecho de su dependencia [111]. Yahvé, en definitiva, pensará en la multiplicación de los suyos [112]. El mayor bien que Yahvé puede otorgar a su pueblo no es, sin embargo, ni guerra ni victoria, sino el descanso de enemigos. El individuo también siente el dominio de Dios exclusivamente en la bendición material [113]. La máxima promesa, que el Deuteronomio puede hacer al rey cumplidor de sus obligaciones, es la duración de su dominio

107. Duhm, *Isr. Proph.*, 219; Holz., *Hex.*, 322; Volz., *Vorex. Jahweproph.*, 90; H. Duhm, *Verkehr Gottes,* 146.
108. Véanse las estadísticas de las frases deuteronomistas.
109. 26, 19.
110. 11, 23 s.
111. 28, 12b. 13.
112. 13, 18b.
113. 14, 29; 15, 10. 18; 23, 21.

y del de sus hijos en Israel. Ciertamente la expresión general *l^e^ma^c^an yitab* [114] hay que referirla también mucho menos a los bienes espirituales cuanto al bienestar puramente material, como también es apreciada en alto grado por el deuteronomista la longevidad de la vida [115]. El carácter terreno de los dones de salvación se pone especialmente de manifiesto en las listas solemnes y detalladas de lo que el Deuteronomio, en último término, entiende por bendición de Dios. Aquí el autor se esfuerza visiblemente en hablar con gran encarecimiento de la gracia de Dios. Dt 7, 12 s; 11, 13 s; 28, 1 s. El que ni en J ni tampoco en E se puedan encontrar paralelos o precedentes literarios para la aludida materialidad de la bendición divina muestra que nos hallamos aquí ante algo específico de la concepción deuteronomista [116]. Con giros siempre nuevos se describe la acción de Yahvé en la fertilidad de hombres, animales y tierra, la lluvia no se agotará jamás y en toda actuación humana en la ciudad o en el campo su bendición ayudará a prosperar.

Hay que confesar, naturalmente, que el Deuteronomio se encuentra en un estado en el que todavía no ha sazonado la comprensión para la relatividad de los bienes materiales. La crítica de estos, a consecuencia precisamente de la ingenua relación con Dios, todavía no ha despertado. Sucumben ante una valoración, en último término, absolutista. Una comparación entre Dt 28, 1 s y Lev 26, 3 s es muy instructiva. Las dos promesas de bendición se corresponden más o menos [117] en el sentido hasta en una diferencia significativa. En el Levítico, lo último y definitivo es un bien espiritual, el habitado de Dios en medio de su pueblo y su presencia permanente. El Deuteronomio no sabe nada de bienes espirituales abstractos, al menos de éste. Por eso no se encuentra en mayor lejanía de Dios que H. La derivación de los dones en el Deuteronomio ocurre también directamente desde Dios. Pero existe aquí un ejemplo adecuado de cómo el Deuteronomio deja a Israel ser reconocido por Dios puramente como

114. 4, 20; 6, 3; 12, 25. 28; 19, 13; 22, 7.
115. 16, 20; 17, 20; 22, 7.
116. Procksch, *Equ.*, 272.
117. En cualquier caso, en una comparación entre Dt 28, 7 y Lev 26, 8 hay que observar que los bienes de Israel se mantienen todavía dentro de límites modestos, mientras que la fe, para poder enfrentarse victoriosamente a algo cien veces superior, es expresión de una visión ajena a la realidad. Se está, pues, inclinado a no considerar más la promesa como una posibilidad concreta racional, sino, más bien, como una descripción general superlativa del poder divino de bendición.

nación natural y todavía no está en la situación de sobrepujar en último término los dones naturales con una bendición espiritual. [118]

Con esta concepción no se ha metido algo así como a hurtadillas una predisposición materialista. La bendición de Yahvé es material, pero no mundana. Puede sonar paradójicamente, pero quizás jamán se haya esforzado Israel tan piadosamente en coger los dones directamente de la mano de Dios como precisamente estas cosas materiales en el Deuteronomio. Pues ni en el tiempo anterior al Deuteronomio ni en los períodos siguientes encontramos esta ingenuidad sencilla de aceptar los bienes materiales no como frutos derivados reflexivamente de cualidades espirituales, sino gratuitamente, por ellos mismos.

De aquí sacamos una consecuencia muy significativa para el progreso de nuestro trabajo. Sólo cuando hemos reconocido que la bendición de Yahvé, que es la que mantiene la entera vida física del pueblo de Dios, es el bien salvífico *kat-exochen* (preferentemente), se nos abre el sentido propio de los diversos mandamientos que regulan el bienestar del pueblo. Cuando se ha puesto en claro que en el Deuteronomio el Israel nacional-material con todas sus funciones es comprendido como el pueblo de Dios que a través del cierre de una alianza se encuentra en estado de salvación delante de Yahvé, no queda nada más cerca que el derivar de nuevo la comprensión de las leyes en favor de los levitas, pobres, viudas, extranjeros, guerreros, esclavos y operarios de este peculiar concepto de pueblo, ya que el hecho de que la alianza salvífica haya sido cerrada con todo el complejo material de la nación y no solamente con una comunidad espiritual nos justifica a comprender también esos asuntos mundanos y esas prescripciones nacionales a partir del específico teológico del pensamiento deuteronomista del pueblo.

A este grupo de prescripciones se les ha llamado casi exclusivamente leyes de la humanidad. Aquí se ha de poner en discusión no sin utilidad esta expresión verdaderamente no objetable, debido, sin embargo, a que esta precisión falla, a nuestro entender, precisamente en un punto decisivo, en cuanto vela en efecto el origen de este grupo a partir del concepto deuteronomista de pueblo; por esto, aquí, se prescinde de su uso. Humanidad es una idea, una actuación a partir del reconocimiento general de la dignidad humana, hecha consciente por sí misma, y, sobre todo, del

118. De dones propiamente espirituales: presencia de Yahvé: Is 4, 15; espíritu de Dios: Is 32, 15; Jl 3, 1; derecho: Is 28, 5; justicia: Jer 33, 16; perdón de los pecados: Miq 7, 19, no dice nada el Deuteronomio.

reconocido valor del hombre, por tanto, en primer lugar, un concepto neutral religiosamente. Si ya en sí mismo es difícil adscribir al judío una actuación por ideas abstractas, el Deuteronomio muestra precisamente en su reducción nacional de las leyes de beneficencia un considerable carácter inhumano [119]. Nosotros afirmamos que todas las leyes de beneficencia acabadas de citar hay que derivarlas no del círculo universal-humano de ideas, creado supuestamente por la predicación profética, sino a partir de la categoría deuteronomista de la bendición divina.

Ha sido un mérito de Menes el haber observado que todas las medidas deuteronomistas de asistencia social son consecuencia del carácter básico, característicamente democrático, del Deuteronomio [120]. Naturalmente nosotros negamos que esta voluntad de reforma político-social sea en sí misma el último móvil propio en el Deuteronomio y nos esforzamos por una interpretación teológica, adecuada al Deuteronomio, también de estas leyes. Aquí es recomendable partir de la donación de la tierra, valorada eminentemente en sentido religioso, como fundamento, por así decirlo, de toda bendición física de Dios. El Deuteronomio usa para ello 16 veces la expresión *naḥ^{a}la^{b}*, ya matizada religiosamente por su sentido.

No se puede pasar por alto cómo este término expresa la relación entre don y donante, incluso también entre el donante y el recibidor. Todavía es más sorprendente —a lo que ya nos reenvía la estadística— el empleo de la palabra para la tierra de todo el pueblo. Israel es una gran fraternidad sobre una tierra de herencia común. Resulta hoy difícil para nosotros entrar sentimentalmente en el círculo de concepciones religiosas que se daba en el Deuteronomio con el concepto de *naḥ^{a}la^{b}*. *Naḥ^{a}la^{b}* es en el Deuteronomio el exponente principal de la bendición divina, la base sobre la que primeramente es posible el estado de salvación del pueblo nacional de Dios.

Tenemos que traer de nuevo a la memoria que la bendición fue entendida como un don físico material. Pero si la bendición que de Dios sobreviene al pueblo es algo concreto, entonces, en el mismo momento, el problema de la justa distribución se hace agudísimo. Los dones espirituales de la bendición son accesibles, sin mayor dificultad, a los más oprimidos. Otra es la realidad del

119. Welch, *Code,* 231 s. Naturalmente, correspondiendo a su datación antigua del Deuteronomio, cae en la falta contraria y pone la ética y religiosidad deuteronomista en una fase demasiado primitiva de desarrollo.
120. Menes, *Vorex. Gesetze,* 1928, 85 s, 89 s, 106.

Deuteronomio. En primer lugar estaría el caso menos complicado: el que todo israelita, aunque sólo fuera en un sentido muy modesto, participara como terrateniente de la bendición material procedente de la *naḥ^a^la^b^*. El autor del Deuteronomio sabe, sin embargo, muy exactamente que esa situación no se da en la realidad. Existe toda una tribu que no tiene parte en la *naḥ^a^la^b^*. También es para él claro que la pobreza no será borrada ni en el mismo pueblo de Dios [121]. Naturalmente, por razón de las muchas personas que no tienen ningún acceso directo a la bendición resulta la situación para el Deuteronomio problemática. El Deuteronomio precisamente, que ha reconocido tan decididamente en todo Israel al pueblo de Dios y que ve por tanto en el pueblo entero el pretendiente a la bendición divina, tenía que encontrar aquí una solución. De hecho, ésta se nos presenta en el mandamiento incesante de hacer partícipes a los pobres del pueblo dentro de las posibilidades. En esta consideración hay que tener en cuenta otro factor que agrava los pensamientos precedentes. Es el motivo de la humildad resultante de la distancia entre Dios y pueblo. Si Yahvé regala al pueblo con ricos dones, tanto cuanto por parte humana esté más acentuado el carácter de humildad, lo está por parte divina el carácter de gracia de los dones, es ineludible la imposición moral de que la bendición ha de recaer proporcionalmente sobre todo el pueblo. Con el conocimiento humilde de sí mismo desaparece precisamente toda pretensión al don divino. Nadie es digno de él. Pero si Dios, a pesar de todo, regala a su pueblo, tienen todos el mismo derecho. La legislación sobre los pobres ha de ser comprendida a partir de estos pensamientos que yacen con toda claridad en el Deuteronomio. Esa legislación se sigue no por razón de puntos de vista abstractos humanos, sino que es expresión de la solidaridad incondicional de todos, en el pecado por una parte y en la bendición de la gracia por la otra parte. En las ordenaciones, que recomiendan mesura y suavidad en el procedimiento jurídico contra el prójimo [122], domina, sin embargo, aparte de la preocupación por su bienestar, otro punto de vista. También aquí, para su interpretación, tenemos que traer a la memoria la posición fundamental del Deuteronomio frente a Dios, que rompe, por su parte, el ímpetu en un proceder demasiado riguroso contra el prójimo. Todos son pecadores y esta circunstancia impone la máxima reserva frente al cohermano

121. 15, 11.
122. 24, 6. 10 s. 17b; 25, 1-3.

culpado. ¿Quién, en atención de la reconocida situación ante Dios, tendrá el valor de mantener inflexiblemente sus pequeños derechos? Ciertamente aquí resuena algo de la exhortación verdaderamente piadosa, que ha formado el predicador: no seas excesivamente justo [123]. De seguro, precisamente en estas precripciones dormita una idea que sazonará primero plenamente en el nuevo testamento en la parábola del criado infiel.

Pero ¿cómo han de ser interpretadas desde nuestro punto de vista las variadas precripciones en favor de los *gerim*? Es de suponer que estas leyes, que tocan el problema nacional, están determinadas en gran medida por el concepto deuteronomista del pueblo. Desgraciadamente no vemos todavía claro en el punto importante de quién es el *ger*. Menes entiende por *ger* el extraño a la tribu y desposeído de todo terreno [124]. Menes quisiera ver en la falta de una propiedad privada de un terreno precisamente lo específico del *ger*, que sería menos un extranjero que un vecino. En verdad parece que la falta de propiedad privada de terreno ha sido característico del *ger* (Leví es llamado por esa circunstancia un *ger* en 18, 1 s). Pero ¿es el *ger* en la concepción deuteronomista el israelita extraño a una tribu? Menes puede efirmar eso, porque él considera a 14, 21 como un suplemento ajeno al primitivo Deuteronomio [125]. Pero esa entrega de carne impura al prosélito no es en ningún modo pensable para el tiempo postexílico (cf. Lev 17, 15 s). A esto hay que añadir todavía lo otro: si se pone a 14, 21 en el período del postexilio, entonces sería más sorprendente la fundamentación de la prohibición: que Israel es un pueblo santo. ¿Es que, pues, se ha separado al *ger*, en el tiempo postexílico, del pueblo de Dios? No sólo, sin embargo, la contraposición entre *ger* y *'am qados* existe antes de la fase en la que apareció la valoración del *ger* en el período postexílico. La fundamentación de la prohibición es también un pensamiento deuteronomista y nosotros no podemos desplazar caprichosamente el incómodo verso al período postexílico. De ahí que haya que entender por *ger* en el Deuteronomio un individuo que habita en medio del pueblo, probablemente como siervo, de origen no is-

123. Ecl 7, 16.

124. Menes, *Vorex. Gesetze*, 1928, 85 s, 115 s. También puede indicarse aquí que el targum entiende el *ger*, del que habla el Deuteronomio, como el no israelita. El targum de Onkelos entiende el *ger* por *tošab carel*, el *nokri* por *bar cammin*. El targum *yerušalmi* interpreta el *ger* por *giyyor carel* y *nokri* por *bar cammin*. También se ha de observar que Abrahán era un *ger* entre los hijos de Jet y que quería hacerse residente teniendo parte en la tierra (Gén 23, 4).

125. Menes, *Vorex. Gesetze*, 1928, 85, 115.

raelita. Las noticias en el libro de los Paralipómenos, donde los *gerim* que «no proceden de Israel» y a los que David y Salomón obligaron a trabajos forzados, pueden ser descritos como pertenecientes a la población preisraelita de Canaán, pero que ahora se habían ido fusionando con la población israelita, muestran que con esta interpretación nos hallamos en el recto camino.[126]

En el Deuteronomio se diferencia claramente también al *ger* del *nokri*. El lazo que une al último con Israel es mucho más flojo. Parece que Israel tiene contacto con éste sólo en sus fronteras o en una estancia transitoria en medio del pueblo. Es conocido un motivo capital del Deuteronomio: Yahvé ha escogido sólo a Israel. Debido a que este pensamiento está representado en el Deuteronomio con una exclusividad muy sorprendente, la relación de un no israelita con Yahvé se ha de traducir prácticamente en una relación del no israelita con el pueblo de Dios. Precisamente, por razón del carácter físico-nacional del pueblo de Dios no puede el Deuteronomio conocer a ningún extranjero como tal que tenga una relación positiva con Yahvé que no habite en medio del pueblo. Con eso está conforme la realidad deuteronomista. El Deuteronomio desconoce por completo la existencia de un extranjero, creyente en Yahvé, que habite fuera de Israel. Por otra parte resulta llamativo que los *gerim* que habitan en medio del pueblo —se podría decir bien, de modo acrítico— sean equiparados al israelita en todos los derechos a las bendiciones de Yahvé. Hay que resaltar que en el Deuteronomio falta cualquier alusión a la posición subjetiva religiosa del *ger* como condición para la incorporación. Lo que el Deuteronomio sólo exige con gran énfasis es su incorporación objetiva en el pueblo de Dios. Esa circunstancia, precisamente, nos obliga a rechazar la interpretación que Bertholet[127] da a las leyes de los extranjeros. Esa diferencia, aparentemente insignificante, es de significación fundamental. Bertholet considera la inclusión de los *gerim* en el pueblo de Dios como un fruto del universalismo profético. Prescindiendo ya de la entidad que es designada con el universalismo profético, si la posición deuteronomista ante los extranjeros fuese realmente su «fruto práctico», quedaría sin aclaración suficiente el factor decisivo: ¿por qué los extranjeros que viven en medio del pueblo son tratados tan amigablemente, mientras que con los que están fuera tiene lugar la separación más absoluta? Esta

126 1 Par 22, 2, 2 Par 2, 16; 8, 7 s
127. *Stellung der Israelten und Juden zu den Fremden,* 1896, 91 ss.

actitud no puede derivarse del universalismo profético. La situación se aclara si en vez de tomar como punto de partida de nuestra investigación la concepción profética de Dios, tomamos la idea deuteronomista del pueblo, que está mucho más cercana. Ha sido ya puesto de relieve en qué manera el pensamiento deuteronomista del pueblo se levanta sobre una toma en serio, religiosa, de los fundamentos naturales y étnicos de la vida. De ahí resulta un carácter ingenuamente unitario del pueblo de Dios. Consiguientemente, la valoración religiosa de un hombre todavía no se ha desligado en el Deuteronomio de la cuestión de su condicionamiento étnico. La concepción, por tanto, de que el pueblo de Dios se ha reafirmado con individuos extranjeros que han crecido con el pueblo y en la tierra, pero que no pertenecen a la comunidad religiosa de este pueblo, no es viable sobre el terreno del concepto deuteronomista del pueblo. La pertenencia natural de los *gerim* a Israel a través de los matrimonios, de las relaciones de comercio o servidumbre en la realidad histórica constituye precisamente para el Deuteronomio la razón para considerar a aquéllos como pertenecientes al pueblo de Dios [128]. Ahora se explica perfectamente la circunstancia de que el Deuteronomio no se pregunte lo más mínimo por la posición subjetiva del *ger*, sino que, de modo objetivo, lo deja agraciado comúnmente con el pueblo de Dios. Tampoco, asimismo, en relación al excluido *nokri*, se nombra la ausencia de vinculación religiosa como razón del rechazo. Aquí es más bien, en razón inversa, la ausencia de sedentariedad y de crecimiento conjunto con el pueblo la causa de que no pertenezca a Israel [129]. En P ocurre por vez primera *ger* en sentido religioso. Aquí será la capacidad de apropiarse internamente la religión de Israel la que granjee la entrada en la comunidad. Su posición religiosa, su cambio de mentalidad y su circuncisión les asegura una tal acogida favorable dentro de la comunidad religiosa que su posición político-ciudadana en medio del pueblo no puede en un primer momento aguantar el paso [130]. En el Deuteronomio ocurre lo contrario. Aquí la pertenencia ha

128. La comparación de Dt 10, 19 con el Israel que ha residido en Egipto muestra que en el *ger* es pensado el extranjero residente y no el extranjero propiamente dicho. Pero sobre todo se ha de tener en cuenta la antigua melindrería semita, según la cual durante siglos se diferenciaba a los ajenos a la tribu. El proceso de naturalización se realizó de un modo desigual y mucho más lentamente que en los estados modernos, donde los derechos ciudadanos y la aclimatación interna tiene menos cuenta de aquellos lazos naturales.

129. Berth., *o. c.*, 103.

130. Berth., *o. c.*, 167.

surgido de la igualación político-nacional, mientras que la igualación religiosa todavía no se ha realizado totalmente en un punto.[131]

Pero si los *gerim* son miembros del pueblo de Dios, en tal caso —ya lo hemos visto en el análisis del sentido de la legislación deuteronomista sobre los pobres— no pueden ser excluidos de ningún modo de la bendición de Yahvé. En la misma manera que todos los otros miembros del pueblo de Dios, los *gerim* tienen que participar de los dones de la tierra.

Todavía han de ser tratados aquí, como último grupo de las leyes sociales deuteronomistas, las leyes de la guerra[132] en su relación con el pensamiento del pueblo. Según Schwally, la acogida de este grupo de leyes[133] se explica o por una actitud respetuosa ante su antigüedad que ha sancionado este material de incomprendido contenido o por una reinterpretación «en humano y sentimental». Ninguna de las dos explicaciones es acertada. En un punto tan importante como son las leyes de la guerra para el Deuteronomio no puede suponerse ni una acogida incomprendida ni una reinterpretación débil. En ellas subyace, con toda certeza, un sentido inequívoco. ¿Qué es lo que allí se contiene? El joven casado ha de volverse a su casa, no sea que caiga en el frente y otro se lleve a su mujer. La referencia precisamente al otro que después vendría a tomar posesión de un bien, que propiamente habría de pertenecer al muerto, demuestra claramente en qué dirección hemos de buscar el sentido de estas leyes. Lo mismo que en la legislación de los pobres, también aquí el que tiene derecho a una posesión, a una alegría[134], que es una bendición de Yahvé, ha de poder justamente llevarlo a cabo. Aquí se encuentra también, en el fondo, el pensamiento típico deuteronomista de la importancia de la bendición física-material (lo mismo vale, naturalmente *mutatis mutandis*, para el que ha edificado una casa o plantado una viña). Si el recién casado muriese, entonces se produciría un desgarrón en la cerrada concepción deuteronomista, ya que un miembro del pueblo de Dios (con el que toda la comunidad es solidario) perdería la promesa de Dios. Aquí tiene también que cuidar la comunidad que el particular no pierda la bendición que se le ha prometido. Evidentemente, en la ley sobre el recién casado también entra en juego el pensamiento sobre los hijos que han de ser engendrados, ya que, según la concepción

131. 14, 21.
132. 20, 1 s.
133. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 99.
134. 24, 5 *śmmaḥ*.

deuteronomista, la promesa de Dios se cumple cuando el hombre y su descendencia en la continuidad de las generaciones, cada miembro durante su vida, tiene parte en la bendición divina. En íntima conexión con este pensamiento se encuentra, sin duda, la prescripción sobre las nupcias del cuñado, en las que también se ha de suponer originariamente una relación con el culto de los muertos. Pero tal como ahora se encuentra, la prescripción ha sido dada con el propósito de ayudar al esposo que ha muerto sin hijos a hacerle partícipe al menos en su nombre de la situación bendita de salvación del pueblo.

Si se echa un vistazo general sobre las leyes sociales del Deuteronomio, se hace visible el pensamiento fundamental que bajo ellas subyace. Esas leyes no se explican a través del respeto ilustrado de la dignidad humana en general, que fue totalmente extraño a Israel. Levitas, pobres, extranjeros, el israelita amenazado por la guerra en su posesión, no pueden bajo ninguna circunstancia perder la bendición prometida, ya que en caso contrario permanecería incumplida la promesa absoluta de Dios. Pero eso significaría un conflicto que en cada caso sumiría a la teología del antiguo Israel en el más complicado dilema. Ya que si la bendición prometida no alcanza a los individuos privados del pueblo de Dios, ¿cómo se compagina esto con la benevolencia divina tan ardientemente alabada en el Deuteronomio, a través de la cual todo el pueblo, sin distinción alguna, es elegido y bendecido? En las leyes sociales, el autor del Deuteronomio se está enfrentando, aunque todavía de modo velado y más bien por intuición, con el problema de teodicea que se planteará más tarde.

V. UNIFICACION DEL CONTENIDO TEOLOGICO

La comparación con el código de la alianza ha mostrado ya algo específico del Deuteronomio de carácter fundamental: la forma de un discurso de Moisés al pueblo es mucho más que un elegante marco literario que quizás podría haber sido sustituido por otro. En el Deuteronomio se ha impuesto una reflexión consecuente sobre un tiempo en que Israel se encontraba todavía sin el lastre de las tradiciones, cuando su voluntad no estaba todavía dividida en todas las direcciones, cuando no existían aún aberra-

ciones en el culto ni en el profetismo, cuando todavía no se conocían posiciones contrapuestas ni en relación con el problema monárquico ni en relación con la incorporación social del pueblo. Todo su patrimonio religioso estaba, pues, reducido primariamente, a unos pocos pensamientos fundamentales. El traspaso de las leyes impuestas por Dios al pueblo en su primitivo estado ideal a la infeliz y quebrada situación presente no podía menos que ejercer, en gran medida, en muchos aspectos, una acción unificadora.

El Deuteronomio resalta enfáticamente la integridad y la unidad interna del pueblo al que se dirige. El empleo sorprendente de *Kol-Isra'el* (todo Israel), la indiferenciada recapitulación de la multiplicidad de estados y clases del pueblo en una gran familia de *aḥim* (hermanos), que habitan en una *naḥ^{a}la^{b}* (herencia), en todo esto se manifiesta indubitablemente la voluntad de un Israel total unido, no dividido. Nosotros creemos que precisamente con toda intención se ha omitido en el protodeuteronomio cualquier subdivisión de Israel según los caudillos de cada una de las tribus. El autor piensa en un Israel ideal. Lo mismo que el Deuteronomio no conoce —podría decirse, en la línea horizontal— ninguna desmembración del pueblo en tribus, asimismo, por interés del pensamiento de unidad, se ha opuesto, con todas las fuerzas a una estratificación vertical, hacia abajo y hacia arriba. Basta simplemente recordar la preferencia del Deuteronomio por los oprimidos socialmente. Por otra parte, en la escala alta, se ponen límites al poder del rey y a las pretensiones de los sacerdotes. Menes se refiere varias veces, con plena justificación, a la tendencia de nivelar los diferentes estados sociales. Pero [135], a nuestro parecer, es también necesario mostrar el grupo de ideas teológicas que están detrás de las intenciones socio-políticas del Deuteronomio.

A ese propósito corresponde la ya expuesta, en sus líneas fundamentales, recapitulación y unificación de la vida cúltica. Al pueblo se le proporciona un centro, en el que Yahvé, en asambleas periódicas del pueblo entero, ha de ser adorado. Ya se ha indicado cómo precisamente el establecimiento de la unidad cúltica hacía imposible la atomización individualista o particular. El pueblo, uno, servía al Dios único en un solo lugar cúltico. También la manera en que era allí practicado el culto era adecuada, mediante la dirección obligada de la mirada a la historia de todo el pueblo, para servir a la idea general de la unificación. El propio

135. Menes, *Vorexil. Gesetze,* 1928, 44, 89, 92.

ciclo festivo lo redujo también claramente el protodeuteronomio. Parece que existía sólo una gran fiesta principal anual [136]. Por último, en el terreno de lo jurídico se ha operado una concentración: para todos los casos difíciles hay, en el lugar que Yahvé ha elegido, una instancia superior competente. Aunque la competencia como tal, o sea, la cuestión del rango del poder «civil» o «espiritual» no es esclarecida [137], permanece, sin embargo, el hecho de que el centro del pueblo de Dios es también la cabeza de toda la organización jurídica. El lugar que, en lo cúltico, constituye el centro de Israel, es también, en el campo jurídico, la última instancia. Correspondiendo, sin embargo, a las necesidades de la administración de la justicia, el Deuteronomio ha dado a los *šeʿarim* una autoridad civil-judicial subordinada.

Además, el Deuteronomio ha logrado contraponer en un equilibrio armónico dos órganos de Yahvé, sentidos frecuentemente como contrapuestos, sin que el uno interrumpa la función del otro, incluso haciendo servir a ambos a una misma idea: el

136. Welch ha avanzado recientemente una suposición (*Z. a. W.*, 1927, 24 s.) que, precisamente para la discusión del esfuerzo hacia la unificación, puede proporcionar una aceptable contribución. Welch hace referencia a la sorprendente transformación de la fiesta pascual, de festividad doméstica a festividad en el santuario, que, en el curso de la historia, ha debido repetirse dos veces. Welch remonta la duplicidad de la legislación pascual de Ex 12 a costumbres independientes de los reinos separados (en el reino del norte se celebraría la pascua en el santuario, mientras que en el reino de Judá se haría en las casas) y supone que fue Josías quien, a base del Deuteronomio, combinó ambas festividades. El reino del norte no tuvo más remedio que reconocer a Jerusalén como lugar central de culto; a Judá, por el contrario, tampoco le quedó más posibilidad que renunciar a la celebración familiar. Este intento de esclarecimiento, que se esfuerza por la comprensión de un problema necesitado todavía de solución, tiene, naturalmente, el simple carácter de lo hipotético. Falta la demostración de la afirmación fundamental sobre la aludida particularidad de la celebración pascual en los dos reinos separados. Nikolsky (*Z. a. W.*, 1927, 171 s.) ha seguido otro camino en el examen de la festividad pascual y llega a conclusiones que corresponden totalmente con la tendencia general que nosotros creemos descubrir en el Deuteronomio. Nikolsky supone que la pascua, antes del 621, era un sacrificio específico que realizaba el pueblo sin sacerdotes y templo. Pero en el Deuteronomio, especialmente con el traspaso al templo, aumentó notoriamente la significación de aquella fiesta, que sólo puede explicarse por el estado anímico del tiempo, la demanda de libertad nacional. Esta fiesta, pues, sería menos una consecuencia de la centralización del culto, que debería concentrar la fuerza del pueblo disgregada en los santuarios particulares, que el exponente en alguna medida independiente de la tendencia nacional, viva en el Deuteronomio.

137. Véase Berth-Steuern, Comentario *ad loc.* La versión sacerdotal en la cuestionable ley parece ser, en verdad, secundaria. Si el *šoṭeṭ* de 17, 9 s se ha de identificar con el rey, es una cuestión todavía no solucionada hasta el día de hoy. Menes piensa en el oficio independiente de un juez supremo (*Vorex. Gesetze*, 94). Steuernagel (Comentario *ad loc.*) reenvía, con razón a lugares, como Am 2, 3; Miq 4, 14, que, en la cuestión presente, están más cerca del pensamiento en el rey. También se ha de acentuar con énfasis que precisamente según la concepción deuteronomista, el rey «juzga» al pueblo (1 Sam 8, 5; 1 Re 3, 9; 2 Re 15, 5). En todo caso, en la yuxtaposición asindética de Dt 17, 8 s y 17, 14 existe una falta de acoplamiento.

sacerdote y el profeta [138]. Ponderando mutuamente ambas competencias, no es posible decir a quién sobreviene una mayor significación [139]. Sobre la posición del sacerdote y su acoplamiento en el complejo del pueblo de Dios no se pierden muchas palabras. Ellos proveen el culto en el santuario, realizan los sacrificios, sus ingresos están regulados. Quizás, en la configuración de las fiestas deseadas por el Deuteronomio tenían una función especial. Las leyes sobre los profetas, por el contrario, han sido examinadas muchas veces y en ocasiones se ha querido ver en la práctica propuesta por el Deuteronomio un amordazamiento del espíritu libre de Dios. En primer lugar hay que acentuar expresamente que el profeta, que el Deuteronomio tiene delante, es completamente libre. El tiene siempre la posibilidad de decir todo lo que Yahvé le encarga. En las dos leyes proféticas se da al profeta libertad total, en tanto cuanto que habla desde Yahvé —y eso es lo mínimo, en verdad, que se puede pedir de él—. Claro que la concepción deuteronomista del profeta tiene, sin embargo, su peculiaridad. Es evidente que el Deuteronomio, en el que la idea de la relación entre pueblo de Dios y Yahvé desempeña un papel tan determinante, no puede tratar la competencia del profeta prescindiendo de esa idea. ¿En qué se reconoce en 13, 2 s al falso profeta? La pertenencia de Israel a Yahvé es la norma absoluta, desprovista de toda problematicidad, en la que, sin dificultad, puede reconocerse la verdad o falsedad de un profeta: si el profeta se pone contra este presupuesto absoluto, entonces ahí está él ya juzgado, incluso a pesar de que ocurran las señales por él dadas. En 18, 18 ocurre, en primer lugar, exactamente el mismo pensamiento: el que habla sin o contra Yahvé es ya, en eso, reconocido como falso. Aquí hay que hacer todavía una referencia al criterio que facilita la decisión: las palabras de Yahvé son seguras, siempre se verifican [140]. Si entre ambas exposiciones existe incongruencia en relación a la significación, que, en un caso, se

138. También Welch (*Code,* 219 s.) constata la ausencia de toda escisión en el Deuteronomio entre sacerdote y profeta. De ahí concluye, naturalmente, su composición previa a la profecía.

139. La cuestión ya largamente discutida, siempre viva y todavía no resuelta sobre la tendencia sacerdotal o profética del Deuteronomio es, aquí, una prueba.

140. No se debe extremar la decisión a un único caso teórico para mostrar su irracionalidad. En la práctica sería un caso bien posible si un profeta es legitimado por el pueblo como profeta de Yahvé, precisamente porque sus señales se realizan, mientras que a otro se le rehusa aquel testimonio en razón de la ausencia de esta prueba. «El cumplimiento en la historia pertenece necesariamente a la verdadera profecía», Orelli en P.R.E. (Profetismo).

da al cumplimiento del dicho profético o si, con Bertholet [141], se asegura su compatibilidad en cuanto que en el capítulo 13 se concede a los otros dioses un poder relativo, mientras que al que profetiza *b^e-šem Yahweh* (en nombre de Yahvé) ha de seguirse, bajo cualquier condición, lo profetizado, es algo que queda aquí simplemente señalado. Mucho más importante es el hecho, característico para el Deuteronomio, de que, en ambas leyes, la relación positiva entre Yahvé y su pueblo es, en último término, el presupuesto, improblemático, punto de arranque. Ante esa realidad puede ser reconocido el falso profeta seductor (el profeta verdadero está, obviamente, al servicio de esa relación) [142]. El Deuteronomio, ha logrado, sin tensión alguna, colocar al profeta, teológicamente, dentro del todo. Se podría, pues, decir, que el profeta ha perdido su posición absoluta en tanto que él, mediante la conformidad con la reconocida absoluta relación de Yahvé a Israel, obtiene su estimación positiva, ya que aquella relación está por encima de los profetas. Por tanto: en el Deuteronomio no está la ley sobre el profeta [143], sino la promesa de gracia hecha por Yahvé a su pueblo. De este modo, la ley de los profetas da también testimonio de la importancia que en el Deuteronomio se concede a la peculiar relación entre Yahvé e Israel. Las leyes proféticas han sido formuladas partiendo de ese planteamiento. Es ya, por ejemplo, sorprendente que el Deuteronomio no se meta con los variados problemas que el profetismo en sí mismo suscita, sino que sólo se ocupe (¡en dos leyes distintas!) de los errores y malentendidos que una profecía libre puede acarrear contra la absoluta, es decir, creada por Dios, e incuestionable relación de Israel con Yahvé.

Añadamos todavía, en plan general, que en los profetas, en los que el Deuteronomio, en su legislación, ciertamente piensa, no tenemos que ver, en primera línea, los grandes profetas individuales, de los que, en el curso de los siglos, surgieron muy pocos

141. Comentario *ad loc.*

142. A pesar del intento armonizador de Bertholet, parece más adecuado admitir una cierta incongruencia a base de una ampliación tardía. Pero el que ésta, no obstante su diferente lógica, tenga el mismo punto de partida —el criterio es la pertenencia de Israel a Yahvé— es doblemente sorprendente. En 13, 4b, la referencia a la pedagogía de Dios, no es ningún pensamiento independiente, sino que es una salida a un cierto dilema, pero, en cualquier caso, una salida que honra al interpolador. La relación positiva de Yahvé con Israel, en ese pensamiento, se presenta como una evidencia incuestionable por encima de toda reinterpretación humana. Contra el amor de Yahvé no puede testimoniar ningún signo profético.

143. Marti, *Gesch. d. isr. Rel.*, 221; de modo parecido Wellhausen, *Proleg.*, 410 s.

y que, por otra parte, en virtud de su conflictivo mensaje estuvieron siempre situados, como para así decirlo, en un punto fuera del pueblo. El Deuteronomio parece pensar más bien en aquellos muchos, que, dentro del pueblo y nación, desempeñaron el notable servicio de ser vigías y que, en gran número, siguieron atentos cada una de las fases que vivió el pueblo de Dios. Conocemos casualmente, en alguna medida, lo esencial de una personalidad, que, en el ambiente deuteronomista, es considerada como una figura profética. Hulda (y no Jeremías) que incita al rey con una promesa de salvación, corresponde totalmente, debido precisamente a su inquebrantable afirmación del carácter nacional de Israel, a los profetas, con los que cuenta el Deuteronomio [144]. A través de esta consideración se ha hecho claro ya de qué modo el Deuteronomio, precisamente a través de su idea dominante del pueblo, puede entrelazar mutuamente variadas afirmaciones teológicas y mantenerlas en adecuado equilibrio. Una de las realizaciones más sorprendentes es la casi total unificación de toda la vida religiosa cúltica con las obligaciones socio-morales del pueblo. Esta característica del Deuteronomio ha sido ya varias veces descrita [145]. Nos contentamos aquí esencialmente con su mención en el contexto de este trabajo, esto es, ponemos aquí al Deuteronomio el pensamiento último, causal, del que arranca aquella preciosísima unión: la concepción deuteronomista del pueblo de Dios. Las festividades en el santuario, orientadas ya, en lo interno, con el pensamiento del pueblo, apelan, en su misma forma externa, a la conciencia ético-social de los participantes; muy en oposición con la práctica precedente, en la que precisamente los banquetes sacros participaban en la expoliación de los pobres [146]. En estas prescripciones, exactamente, se ha logrado fundir mutuamente, de la manera más adecuada, culto y moral. Lo que de un modo tan claro se ha operado en la codificación del culto del santuario, es también, en una cierta medida, observable en todas las demás correspondientes disposiciones. En primera línea vendría aquí en consi-

144. El que el actual oráculo de Hulda está reelaborado, es evidente. El que primitivamente era un oráculo de salvación, es aceptado por la mayoría de los investigadores. Probablemente su corrección en profecía de desgracia se esclarece a partir de Dt 18, 22, después de la catástrofe de Megiddo. El propio Hulda no podría haberlo hecho a causa de la contradicción que suponía su legitimación por el Deuteronomio con el cumplimiento del oráculo. Si alguna figura profética se corresponde con el Deuteronomio, era ella; era preciso, pues, armonizar su oráculo con el principio reconocido implícitamente en el Deuteronomio sobre la profecía.

145. Por ejemplo, Sternberg, 22; Steuern., *Entstehung*, 33; Kautzsch, *Bibl. Theol.*, 238; Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, 72; Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im A. T.*, 1924, 40 s.

146. Am 2, 6 s.

deración la formulación social del antiguo año sabático, que, a través de su relación con el pensamiento del pueblo, no ha perdido nada de su contenido religioso como, asimismo, las disposiciones aparentemente puro éticas tampoco han perdido, precisamente a causa de la circunstancia últimamente mencionada, una auténtica nota religiosa [147]. Podemos todavía observar cómo el Deuteronomio, precisamente en su empeño de colocar la vida religioso-cultual sobre una más amplia base moral, a elementos variados, que proceden del último nivel de lo religioso y que sin mutua relación han subsistido hasta el presente, los eleva, a través de una cierta reinterpretación, a un alto nivel religioso, por una parte, y, por otra, los vincula, mediante una nueva relación con el pensamiento del pueblo, a un medio unificador. El precepto mantenido en el Deuteronomio de renunciar al último sobrante de la cosecha [148], está ligado, de seguro, como antiquísima costumbre, a la fe en los espíritus [149]. Ahora, la práctica se pone al servicio del bienestar social del pueblo. También las leyes de la guerra siguen casi paralelamente el mismo camino [150], leyes cuyo origen de antiguas concepciones religiosas lo ha mostrado Schwally. Su relación directa con la idea del pueblo ha sido expuesta más arriba.

La ceremonia, que ha de cumplimentarse en un asesinato no esclarecido, no es, en el Deuteronomio, un sacrificio expiatorio, sino, simplemente, una demostración solemne de los inocentes con objeto de apartar la ira: el perdón —exclusivamente espiritual— está en la gracia de Yahvé. Cómo esta ley, tal como está hoy concebida, ha sido influida por la reflexión sobre el pueblo lo vemos en la oración prescrita, que expresa la quintaesencia de estas disposiciones: sobre Israel podría recaer la responsabilidad de la sangre derramada. También podría subyacer en Dt 24, 1 s un fondo demonístico [151]. En el énfasis que el Deuteronomio da a la ley, la contravención religiosa de la santidad de la tierra se sigue de un delito puramente moral. Todavía más, los preceptos menores de 22, 8-12 tienen ahora un fondo moral. Los *gᵉdilim* demandados tenían originariamente, con certeza, el significado de amuletos. Ahora deben prevenir al hombre, como signos exhortatorios, de la prostitución pagana [152]. Una reinterpretación seme-

147. Por ejemplo, 22, 1-4; 24, 6-17.
148. 24, 19-23.
149. Schwally, *Hl. Krieg* I, 86; cf. Gall, *Z. a. W.*, 1910, 96.
150. 20, 1-9.
151. Marti, en Kautzsch.
152. El vestido sirve al mismo tiempo de manta. Véase también 24, 13; Berth., Comentario *ad loc.*

jante se da en 6, 8. La ley de 22, 9-11 parece dirigirse contra una pretensión exagerada, despreciativa del orden divino, sentido como inmoral. El Deuteronomio logró, por último, el rechazo de diversas costumbres cúlticas extranjeras [153], debido a que no eran compaginables con la fidelidad exigida al Dios de Israel. En ninguna parte, por el contrario, nos encontramos con disposición alguna, donde la contravención del, por decirlo así, absolutizado elemento cúltico, en cuanto tal, sea valorada como pecado. No hablamos ya de las leyes que se ocupan de contravenciones cúlticas indeliberadas. ¡De qué manera, por ejemplo, la prescripción sobre los votos está orientada por estrictos puntos de vista morales! Por otra parte, evidentemente, la parte moral tampoco ha sido absolutizada y no se ha petrificado en un frío legalismo. En el Deuteronomio no existe, de ningún modo, una rígida casuística moral. Las leyes correspondientes señalan más bien la dirección en la que deben dirigirse los pensamientos. Para una casuística pormenorizada sería insuficiente el contenido del Deuteronomio. El Deuteronomio, sin embargo, ha logrado describir, a través de la exposición de diversas exigencias, de máxima conflictividad, el espíritu que es necesario para un compartimiento ético en beneficio del pueblo de Dios. ¡Basta! Hemos visto cómo recorre todo el Deuteronomio el esfuerzo por vincular tanto la vida cúltica como la ética con la idea del pueblo, o sea, de orientarlos conforme a las consecuencias que se siguen de la elección divina.

Si tuviésemos documentos de una valoración más primitiva, contemporánea, de la historia del pueblo, podríamos entonces muy bien poner en claro cómo la reflexión histórica, que yace en el Deuteronomio, bajo el influjo determinante del concepto del pueblo, busca el medio entre dos extremos [154]. Cierto, la concepción deuteronomista de la historia sagrada está en fuerte oposición, en varios puntos, con las tradiciones corrientes en el pueblo o con las tradiciones cultivadas en los santuarios locales, de cuya naturaleza nos permite sospechar algo la protesta de Oseas contra la popular imagen del patriarca Jacob [155]. La distancia entre el desobediente y desagradecido pueblo y Dios, con el que sólo es posible una relación moral, muy difícilmente puede —tal como se describe en el Deuteronomio— ser superada. Israel era un arameo errante. El Deuteronomio sólo sabe, sin excepción, de una objetiva

153. 16, 21.
154. Sobre lo siguiente, Procksch, *Geschbetr.*, 60 s.
155. Procksch, *Geschichtsbetr.*, 20.

promesa de salvación, basada en la benevolencia de Dios, a los padres Abrahán, Isaac y Jacob. El Deuteronomio no pierde ni una sola palabra sobre su mérito subjetivo. Por otra parte —y esa es la frontera con el otro extremo—, la reflexión deuteronomista histórica, con ese acento, no se deshace en un pálido universalismo internacional. Basta aquí indicar simplemente cómo, a pesar de esta moralizada y espiritualizada reflexión de la historia, no han sido achicadas en lo más mínimo las prerrogativas de Israel. El deuteronomista ha modelado su relato en una única referencia a la elección, en último término sólo comprensible por la gracia de Dios, y a la bendición precisamente de ese pueblo. No es cosa insignificante que, a pesar de una afirmación tan enfática de la elección divina, hayan sido excluidos todos los pensamientos que pudieron venir de una estrechez particularista.

Quizás, a traves de las precedentes exposiciones, se ha puesto de manifiesto cómo la concepción, formulada de modo preciso en el Deuteronomio, del pueblo de Dios y su relación con Yahvé, ha provocado un movimiento hacia una cerrada unificación teológica. La unificación del culto, acentuada frecuentemente de modo unilateral, es sólo un fenómeno entre otros equivalentes, que está condicionado por el mismo pensamiento al que todos están subordinados. Naturalmente que aquélla, a causa de su repercusión concreta, se ha hecho mucho más visible y más trascendente que otros productos de la tendencia unificadora del Deuteronomio.

Sería muy seductor, partiendo de esa observación de la fusión unificadora de diferentes teologúmenos, tratar de elevar la mirada más allá del marco del Deuteronomio mediante un denominador común más general. De Wettes, de modo consecuente, ha denominado al Deuteronomio el punto de Arquímedes de toda la crítica del Pentateuco. ¿Sería quizás posible quitar a esa frase tanto su limitación al campo de la crítica literaria como también sólo al Pentateuco? Es decir: ¿no habría, quizás, que considerar al Deuteronomio, en definitiva, como un centro colocado en medio de la historia religiosa de Israel, que vincula en sí, en un equilibrio jamás logrado ni antes ni después, cada uno de los rayos de casi todos los teologúmenos veterotestamentarios, después de que éstos hubieran funcionado precedentemente uno junto al otro como elementos francamente heterogéneos? Después, naturalmente, tras el momento fugitivo, apenas fijable históricamente, de la reunificación, tienden a la dispersión, para —sin unirse de nuevo en tal unidad— madurar independientemente. Pero, entre tanto, este problema sobrepasa abundantemente el planteamiento de nuestro trabajo.

VI. CONCLUSIONES

Las presentes explicaciones —sea dicho con toda franqueza— sólo tienen el valor de un ensayo sobre una comprensión más unificadora del Deuteronomio. No siempre se ha logrado de igual manera mostrar uniformemente el influjo del pensamiento del deuteronomista del pueblo, al que todo está subordinado. Pero, por otra parte, creemos en verdad que el Deuteronomio nos da un número tan elevado de lugares, que señalan todos, de modo sorprendente, la dirección por nosotros seguida, que el ensayo aparece justificado. En todo caso, un pensamiento central general, que acentúe cada uno de los elementos más que el señalado del pensamiento del pueblo y que los recoja en sí, no es, en un primer momento, visible.

En los siguientes párrafos se intenta, mediante la asociación de los conocimientos conseguidos, mostrar, en el pensamiento del pueblo, su última ampliación y profundización, que corresponde a los hechos. Ya se ha mostrado en varios ejemplos cómo el Deuteronomio, paradójicamente, mantiene a elementos de lo más variado en un pacífico equilibrio y quien otea al Deuteronomio desde este aspecto, tiene que sentir al primitivo documento, a pesar de su *alcance* interno, como expresión de una telogía, profundamente equilibrada y libre de toda antinomia. Esta percepción se puede extender hasta lo más externo, que, naturalmente, bien comprendido, es mucho más que sólo externo. El estilo deuteronomista es claro y abierto, sus pensamientos tienen un mínimo de necesidad de clarificación que hace casi totalmente innecesarias metáforas y parábolas para la descripción de los teologúmenos [156]. En el Deuteronomio no se da un lenguaje como el de algunos profetas, oscurecido por el secreto, con palabras traspasadas por complicados barruntos. Cada pensamiento, en su última claridad e interno equilibrio, está al alcance del ojo más sencillo. En ninguna parte se tiene la sensación de que en el Deuteronomio se contrapongan principios teológicos que han sido comprendidos sólo en germen. Lo que allí se presenta, parece haberse llevado hasta las últimas consecuencias, parece haber madurado totalmente hasta sus formas más claras y más simples. Una expresión francamente clásica, de una situación relajada, en el sentido más amplio, desde la que el Deuteronomio habla al pueblo, es la sentencia, de gran contenido,

156. Cf. p. 340 s.

de Dt 30, 11-14: cualquier búsqueda, por parte del hombre, sobre la posibilidad de una relación ordenada con la divinidad, es, con la promulgación del Deuteronomio, superflua. El hombre puede, en adelante, vivir en el cumplimiento de su deber. Su situación ante Dios es ahora completamente descomplicada.

Siguiendo estos pensamientos se puede descubrir la esencia más profunda del pensamiento deuteronomista del pueblo. ¿En dónde se funda aquella serenidad de toda la situación religiosa y ética del pueblo delante de Dios? Descansa, en último término, en la concepción deuteronomista del estado de salvación, que se ha inaugurado para Israel desde que se concluyó la alianza divina. Esa alianza, que está delante de toda historia nacional, condiciona, para el Deuteronomio, el reconocimiento del Israel nacional como el pueblo de Dios, afirmado por Yahvé. De este modo, la mirada, en el Deuteronomio, está dirigida al pasado, al punto donde la relación de salvación, creada por Dios, que goza de absoluto valor hasta el presente, hizo sus inicios. Aquí el Deuteronomio se encuentra en fuerte contraste con la profecía, en la que la relación de la alianza, en cuanto disfrutada irremediablemente por el pueblo, es puesta en cuestión y, de ese modo, el presente es ensombrecido profundamente por el *esjaton* futuro. En ninguna parte del Deuteronomio encontramos, como encontramos en aquélla, un apremio a un acontecimiento futuro o cercano, un discurso tenso pronunciado desde el anatema de un futuro. Por el contrario, sobre esa teología aletea un raro aliento de lo atemporal.

Las relaciones del Deuteronomio con la profecía se tratarán en el próximo apartado. Pero aquí ya se ha de dar por presupuesto que la comparación no puede limitarse a la oposición de una ética más simple o más grave. Ya se ha hecho suficientemente clara la fuerte exigencia ética, con la que el Deuteronomio se acerca al pueblo. No, la solución sólo puede encontrarse en el terreno de la diferente doctrina del pueblo de Dios. En el Deuteronomio buscamos en vano la más vaga expectación escatológica. De qué modo tan natural se cuenta con la duración ilimitada de la relación sagrada de la alianza, lo muestra la válida promesa atemporal de «un profeta en cada tiempo» [157], para todo futuro. Falta cualquier referencia a una futura crisis inevitable, mucho menos a una intervención de Dios que levante las ordenaciones físicas. No se necesita en absoluto de ninguna otra acción de Dios, sino que basta una

157. 18, 13; así se ha de traducir, según König, *Gesch.*, 413; Berth., Comentario *ad loc.*, en sentido distributivo. Véase también el *kol-ha-yamim l*^{e}*-ḥayyotenu* en 6, 24.

toma de posición del pueblo sobre la elección ya realizada y todavía válida. Se trata simplemente de la regulación de un estado ya inaugurado. Para el Deuteronomio es positivamente suficiente si el pueblo nacional de Dios vive delante de su Dios en paz y bienestar, se podría decir bien, en un *nunc aeternum*. Quizás el pensamiento religioso de Israel nunca estuvo tan seriamente y tan profundamente al servicio del *ahora*. Quizás no se ha comprendido jamás positivamente, ni antes ni después, de un modo tan general, la presencia absolutizada de Dios. La existencia del pueblo de Dios en la «tierra hermosa», elegido, por una parte, de Yahvé, y bendecido, por otra parte, para todo futuro, abraza en la visión deuteronomista ya de modo presente la salvación, no sobrepujada por ningún otro bien. Precisamente la alegría que la hermosa tierra provoca en el autor del Deuteronomio tiene para nosotros significación plena cuando reconocemos aquella tierra como la base adecuada en la que vive el pueblo en estado de salvación.

Característica para esa visión relajada, descatologizada, es la tan apreciada donación divina al pueblo, de la *m^e^nuḥa^h^*. No se equivoca uno, si, en este concepto, se ve contenido mucho más que una simple paz política. También este término es ciertamente, en el contexto del Deuteronomio, un genuino concepto religioso. Lo mismo que *b^e^raka^h^* o *naḥ^a^la^h^, m^e^nuḥa^h^*, es también un exponente del estado de salvación prometido por Yahvé al pueblo nacional.[158]

Desde ahí entendemos perfectamente, en último término, el sentimiento interno que Dios, por su parte, espera de su pueblo, el tiempo sereno de la salvación no tolera una disposición de temor, ninguna atadura esclavizante a la ley o al ritual. Se puede mostrar a cada paso cómo el carácter legalista como tal falta totalmente en el Deuteronomio. En el terreno de la libre vida interior del pueblo de Dios delante de Yahvé, en estado de salvación, germinan las más bellas flores de la piedad veterotestamentaria: amor a Dios y alegría en su benevolencia.

Lo específico del Deuteronomio consiste, por lo menos, en la introducción de nuevos principios teológicos en la historia de la religión veterotestamentaria. No se encontrará apenas un elemento que no aparezca ya antes en algún lugar o en algún tiempo, a veces en una formulación que se corresponde incluso casi con la del Deuteronomio. En el contenido, el Deuteronomio es cualquier cosa antes que original. Lo verdaderamente nuevo, lo que

158. 25, 19.

en tan compacta lógica no había sido todavía oído en Israel, radica en su principio formal [159], en la manera cómo, en definitiva, regula y ordena todo el contenido de la vida del pueblo a partir del conocimiento de la relación con Yahvé. Las consecuencias de esta relación, tan distintamente precisada en el Deuteronomio, penetran, a modo de radios, todos los campos de la vida de Israel. Para exponer esa relación en un tiempo tan tardío sin corrupción alguna, es decir, sin olvidar, por una parte, la santidad moral de Yahvé, y, por otra parte, en cambio, el carácter totalmente realista de criatura de Israel, era preciso un retroceso a la forma y al tiempo en que las relaciones con Yahvé se habían cristalizado, en plan de prototipo, en su máxima limpidez histórica: a Moisés. El recurso a Moisés —hay que decirlo con todo énfasis— ha surgido, en verdad, de algo más que del cálculo del reconocimiento unánime del Deuteronomio por el pueblo. Probablemente cualquier otro documento, que se hubiera entendido mejor en el mercado con la religión del pueblo, hubiera encontrado acceso más fácilmente que el Deuteronomio. Esa vuelta mental a Moisés nace de una reflexión teológica; naturalmente, todo su valor, difícil de ponderar, descansa en la manera especial según la cual el Deuteronomio ha hecho del ideal mosaico el principio ordenador del presente, ya que en la referencia a Moisés en sí misma no radica todavía lo específico del Deuteronomio.

Si supiéramos más de la esencia interna del recabismo, sería posible hacer una confrontación interesante entre esta secta y el Deuteronomio. Pero al menos está claro que se podría relacionar a ambas corrientes como el efecto más retrógrado y más avanzado de la misma tendencia como, asimismo, simultáneamente, colocarlas en lo más específico en antítesis.

Ya en relación con el principio formal, el Deuteronomio, de modo desigual, se muestra mucho más sano y más vivo a causa de su abstención de todo sectarismo, en el que quizás las grandes exigencias mosaicas fueron más fácilmente realizables. El Deuteronomio ha sido escrito a partir de un sentimiento de responsabilidad frente a todo el pueblo. Para él solamente se puede tratar de todos o de ninguno. Naturalmente, todavía se nos muestra más la grandeza del Deuteronomio si parangonamos su contenido con

159. Esta apercepción la prueba un hecho en el campo de la estilística que está en interrelación mutua con lo anterior. Allí lo específico del Deuteronomio tampoco consiste como tal en la introducción de un nuevo vocabulario en la literatura veterotestamentaria, sino, más bien, en el modo de la combinación de los términos (Wildeboer, *Lit. d. A. T.*, 179; Driver, *Einl.*, 104).

el recabismo. Aquí se da, sin oposición alguna, una aceptación del desarrollo histórico como una acción de Dios. En todo el mosaísmo del Deuteronomio se mantiene la cultura nacional como un valor, como una bendición incluso directa de Dios. Kittel caracteriza al Deuteronomio como «una genuina formación prolongada de los pensamientos mosaicos con una aplicación actualizada a las nuevas relaciones» [160]. De ahí nos podemos hacer una idea de qué amplitud era capaz el yahvismo puro. Este es una consecuencia de la absolutez de su idea de Dios. Es un signo de gran superioridad, si el Deuteronomio, para fomentar la antigua fe yahvista, no necesita la concepción nómada de la vida, unida antiguamente con aquélla. Esta transformación decisiva, que se ha operado en el Deuteronomio, es fruto de la fe en el Dios que se revela y opera en la historia. El no está ligado ni a culturas ni a países, sino que impera, soberano, sobre todo lo terreno. Precisamente esa voluntad de una claridad total sobre las relaciones entre Israel y Yahvé, que se expresa en esa vuelta radical a Moisés, ha salvado al Deuteronomio de todo aquello que entendemos teológicamente por fanatismo y ha proporcionado a sus pensamientos peso y sentido de lo real. El pueblo, que vive en estado de salvación, tiene que continuar luchando con todo tipo de problemas políticos, religiosos y sociales. «Jamás faltará de en medio de vosotros el pobre» [161]. Desde ahí tenemos que formarnos un juicio positivo de la tendencia nacional del Deuteronomio. Se ha hablado muchísimo del influjo paralizante que el complejo de pensamientos nacionales ha tenido en Israel en lo puramente religioso. Nosotros, por el contrario, quisiéramos hacer referencia a una seriedad, que testimonia una objetividad piadosa, en la que la nación, en cuanto tal, era sentida como una irreversible ordenación divina, que tenía que ser incluida en el pensamiento religioso como realidad ineludible. Era una empresa arriesgada, puesto que la igualación, acentuada en el Deuteronomio, del pueblo de Dios con Israel físico, podría haber desembocado, con el más leve descuido de la distancia, en una relativización de Yahvé como un simple dios del pueblo. El Deuteronomio, como hemos visto, no ha caído en ello. Asimismo, a pesar de la importancia de la tierra física, en el Deuteronomio queda excluida cualquier relación divina por razón de una santidad que sea inherente a la tierra con todos sus productos. Es sorprendente cómo acentúa el Deuteronomio, de modo exclu-

160. Kittel, *Gesch. d. V. Isr.* [4]I, 291.
161. 15, 11.

sivista, el origen de la bendición terrena a partir del Yahvé sobrenatural. No se percibe absolutamente nada de la relación más detallada entre esta bendición, que viene del trascendente, y la esfera natural que ella crea. Mediante una concepción general se pone el acento de un infinito absoluto sobre un finito total, dejando en su carácter relativo de creatura —un pensamiento bíblico de inconmensurable fertilidad—. La religiosidad deuteronomista se ha salvado, por una parte, de una disolución en una espiritualidad abstracta, un orden natural divino: la nación y sus necesidades concretas son objeto de una seria reflexión [162], por otra parte, le falta toda proyección de los intereses religiosos en el futuro. De un modo rígido la actualidad real es referida a Dios [163]. Encontramos así dos ordenaciones divinas entendidas con una seriedad religiosa sorprendente: el aquí y el ahora. Ahí descansa la significación del Deuteronomio. [164]

Hehn [165] ha hecho referencia, de modo acertado, en la exposición de las cualidades de Yahvé, a su exclusividad e intolerancia, como, asimismo, sin embargo, a su capacidad de acomodación, en virtud de las cuales estaba en situación de absorber las funciones de la divinidad del país sin renunciar con ello a su ser propio. Yahvé es el señor de la tierra, el dador de toda bendición, el fomentador de la cultura nacional y todo aquello que, sin que sobrepase lo más mínimo la peligrosa línea fronteriza, conduce al dominio de la divinidad de la naturaleza. En el Deuteronomio se termina aquel largo y cambiante proceso religioso que se había desencadenado al introducirse Israel en Canaán: aquella confrontación de la fe en el Yahvé sobrenatural con la realidad de la existencia de apreciables bienes naturales y nacionales. El pueblo nacional, totalmente ligado a la tierra mediante su sedentariedad,

162. Cf. p. 311 s.

163. Cf. p. 333.

164. La cuestión planteada repetidamente de las relaciones entre el Deuteronomio y las aspiraciones mesiánicas (por ejemplo, Volz, *Vorex. Jahweproph.*, 89; Kautzsch, *Theol.*, 262 s; Hölscher, *Z. a. W.*, 1922, 230) no es, según la presente exposición, ningún tema fundamental. Una nueva formación ya sea del orden natural, ya del estatal, en una crisis escatológica —ahí ve Kautzsch (*Theol.*, 263 s) lo específico de este movimiento— está completamente fuera del círculo de concepciones del Deuteronomio. Por otra parte, se reconoce, de seguro, como fondo del Deuteronomio la escatología (Berth., *Eigenart der alt. Rel.*, 28). Los impulsos y las fuerzas que han conducido al mesianismo están operantes en el Deuteronomio. Lo grande es que en el Deuteronomio la demanda veterotestamentaria de salvación no ha declinado, sino que, de modo realista, ha tomado con seriedad religiosa la situación concreta del *hic et nunc*.

165. *Die bibl. und babyl. Gottesidee,* 322 s. De modo semejante Wildeboer, *Jahwedienst und Volksrel.,* 32 ss.

en relación directa con el Dios sobrenatural: en ese aspecto se dice en el Deuteronomio la última palabra. Contiene una solución clara del complicadísimo problema que yacía en la sintetización obligada: mosaísmo en tierra de cultivo.

APENDICES

I. LA DISOLUCION DEL PENSAMIENTO DEUTERONOMISTA DEL PUEBLO

En el presente análisis, el Deuteronomio, en el aspecto teológico, ha sido sometido a una interpretación considerado como un todo único. Pero no se puede negar que algunas de las diversas ampliaciones no armonizan siempre con la visión fundamental específica deuteronomista. Con plena justificación se ordena en Dt 13, 1 no añadir ni quitar nada de la ley. La orden no ha sido observada y nosotros podemos constatar cómo, ya dentro del Deuteronomio, en el complejo cerrado de pensamientos, se introduce un proceso de disolución. Elementos aislados, que antes habían sido acoplados al todo, se independizan mediante una cierta acentuación excesiva y pierden, consecuentemente, el equilibrio con los otros elementos igualados. Frecuentemente se trata, en todo caso, de un ligerísimo corrimiento teológico del acento, pero ya ahí es visible una descomposición ligera de la estructura total, que, originariamente, a través de una extraordinaria unificación teológica, abraza el total de la vida del pueblo en un equilibrio definitivo. Nosotros seguimos los resultados ampliamente reconocidos por la crítica sin que avancemos un nuevo análisis de la composición literaria del Deuteronomio. Tampoco se ha de dar importancia al tiempo exacto de la composición de las ampliaciones, sino que, más bien, ha de darse al hecho de la distancia del núcleo fundamental.

Antes de entrar en las modificaciones de tipo interno, nos vamos a referir a dos síntomas de carácter formal que pueden

considerarse buenamente como la primera transformación de la concepción primitiva: en la primera reelaboración amplificadora que ha seguido directamente al protodeuteronomio no se ha mantenido el «tú» colectivo dirigido a la comunidad y ha cedido a la segunda persona del plural. Aunque esa diferenciación parezca insignificante, la transformación interna, que está en su base, es indudablemente muy significativa. Se podría decir: en la visión de este redactor, la concepción de la unidad teórico-teológica del pueblo de Dios como un elemento totalmente singular ha desaparecido en cierto modo. El tiene más bien presente la pluralidad empírica de la asamblea concreta. Naturalmente que con eso no ha habido una deformación seria de los pensamientos fundamentales del Deuteronomio. Otras conclusiones permiten todavía una constatación en el campo de la estilística: el primitivo núcleo del Deuteronomio, prescindiendo de algunas imágenes puramente poéticas, se sirvió para la expresión de sus temas de un lenguaje acrisolado, libre de metáforas. Era una expresión de la tranquila situación, desde la que el Deuteronomio hablaba al pueblo. En muchas ampliaciones tenemos un signo sorprendente de que el escritor no se encontraba en la esfera de aquellos pensamientos teológicos, equilibrados en sí mismos. En contraste con aquéllos, tiene todavía delante de sí una salvación futura o una desgracia. Tiene que hablar de un lejano *esjaton* y se debate por su clarificación. De ahí que no le bastan simples medios lingüísticos del protodeuteronomio. Hace uso de variadas imágenes: Israel tendrá que llevar «un yugo de hierro»; «en pleno día andará a tientas como un ciego»; su «corazón temblará»; sus «ojos se consumirán»; un «pueblo como un águila» se volverá contra Israel. El cielo se hará de «bronce», el suelo de «hierro»; su «vida penderá delante de él» como un hilo. Ha de cuidarse de que no crezca una «raíz con veneno y ajenjo», de lo contrario el «regadío» y el «secano» serían arrebatados [166]. Pero también la bella imagen de la circuncisión del corazón o la comparación de Egipto a una hornaza pertenecen a una ampliación posterior y pueden proceder originariamente de Jeremías.

Mucho más importantes son los fenómenos de la disolución constatables en el contenido propio del mensaje deuteronomista, tal cual hoy se nos presenta. Las ordenaciones cúlticas, tal como hemos visto, fueron fundidas completamente en el todo del Deuteronomio y, lo mismo que todos los demás campos de la vida

166. Dt 28, 23. 29. 49. 65. 66; 29, 17. 18b.

del pueblo, el culto fue determinado, de modo proporcionado, por el pensamiento del pueblo al que todo estaba subordinado. En muchas adiciones no se ha mantenido esa proporción. Aquí se pueden aducir diferentes signos, aunque sean independientes uno de otro. El protodeuteronomio había ordenado la centralización del culto en frases sencillas, pero claras. Quizás no pasó mucho tiempo hasta que se dio al culto, demandado por el Deuteronomio, un especial interés por encima de todas las otras materias. Es ya suficiente: la ley de centralización se nos presenta hoy en una cuádruple redacción y se encuentra de ese modo en un manifiesto desequilibrio con las demás leyes. También la enumeración de los sacrificios ha sido ampliada mediante una adición en 12, 6. 11 (*z^e^baḥim*). Un sorprendente cuerpo extraño en la estructura del Deuteronomio es la perícopa sobre animales puros e impuros [167] y la advertencia en torno a la lepra [168]. El acento, que aquí recae sobre la preocupación por la exactitud ritual, es, en esa forma, ajeno a lo genuinamente deuteronomista. El último de los lugares acabados de citar nos muestra todavía, en otro aspecto, otro corrimiento de la situación original, que se da a todo lo largo del Deuteronomio y que da testimonio de una acentuación excesiva del elemento cúltico [169]: en un estrato de las ampliaciones se da especial peso a los «sacerdotes levitas». La redacción primitiva no conocía una elevación de ese estado sobre los otros; sobreviene a quienes menos correspondía, a los levitas, a quienes, por el contrario, a causa de su necesidad de ayuda, el Deuteronomio trata de crear en primer lugar una estimación equilibrada. Tal como ahora se resalta el sacerdocio de los levitas [170], se deshace el sistema deuteronomista equilibrado por el pensamiento característico del pueblo. Si el protodeuteronomio ha conocido sólo la pascua como única gran fiesta nacional, sería también constatable en el ciclo festivo ahora conservado una desviación de la pura tendencia espiritual-popular hacia el lado de una religiosidad más cercana a la naturaleza [171]. No es éste el lugar para mostrar con qué rapidez aquella emancipación del elemento cúltico, desprendido del pensamiento vinculante del pueblo, ha madurado fuera del dominio del Deuteronomio. En las reclamaciones finales al *bekal Yahweh*

167. Dt 14, 3 s.
168. Dt 24, 8 s.
169. Contra tales deformaciones del primitivo núcleo puede haber protestado Jeremías. Jer 8, 8.
170. 18, 1; 19, 17; 20, 2 s; 21, 5; 27, 9; 31, 9 s.
171. Cf. *Z. a. W.*, 1924, 143.

(templo de Yahvé)[172], que tuvo que combatir Jeremías, apenas es ya reconocible el fondo del culto espiritualizado y moralizado impuesto por el Deuteronomio.

Además, en relación con el futuro, configurado por Yahvé, del pueblo de Dios se han introducido unas ampliaciones que, teológicamente, no pueden armonizarse con la visión básica deuteronomista. Una característica de la religiosidad deuteronomista era la ausencia de todo elemento ilusorio. A consecuencia de la falta de toda catástrofe radical, el autor del Deuteronomio cuenta, de modo realista, a pesar del estado de salvación bendecido por Dios, con la existencia del pueblo de Dios en una realidad terrena. Aparte de un ensanchamiento del país, totalmente dentro de las fronteras de lo posible[173] y de la duración de la bendición divina, el Deuteronomio no espera del futuro ningún especial acontecimiento. Tenemos, en el marco del actual documento, dos señales que informan que no fue mantenida aquella piadosa moderación: en Dt 1, 7 y 11, 24 espera el complementador una ampliación del país hasta el Eufrates y el Líbano. Si el contacto de Judá con el mar fue posibilitado por una continuación política extraordinariamente favorable, una ampliación hasta el Eufrates, en el marco de la religiosidad deuteronomista, significa una tremenda expectación, que deja muy lejos de sí el terreno de la realidad alcanzable. Este hombre piadoso espera un puro milagro y se ha distanciado con ello de los principios teológicos connaturalizados en el Deuteronomio. La perspectiva de que el pueblo de Dios tendría que continuar debatiéndose con el problema de la pobreza, no fue pronto soportada en esa sobriedad[174]. Se pensaba que con la abundante bendición de Yahvé se pondría naturalmente fin a la situación de necesidad. Asimismo, de ese ilusionismo nacional religioso, que, en último término, puede surgir de un Deuteronomio mal interpretado, nos permite hacernos una idea Jeremías[175]. Una pieza totalmente a la deriva, desprendida de la estructura deuteronomista, se encuentra finalmente en la liberación de los esclavos, que se decidió durante el asedio de Jerusalén.[176]

172. Jer 7, 4.
173 Dt 12, 20; 19, 8.
174. Dt 15, 4 Con Steuern. y muchos otros hay que sostener, en cualquier circunstancia, la posteridad formal y de contenido de 15, 4 (contra Bruppacher, 33 s., Menes, 83).
175. Jer 27-29.
176. Jer 34, 8 s.

Tampoco el pensamiento de la alianza fue dejado por los complementadores en su forma primitiva. En las partes, que hemos designado como las más primitivas, el concepto de *b^erit* estaba vinculado con el juramento a los padres y era, sobre todo, de pura naturaleza promisoria. En primer lugar llama la atención el que la palabra *b^erit* ocurra más frecuentemente en las partes secundarias del Deuteronomio. Pero, si, primitivamente, la atención del Deuteronomio estaba dirigida a la promesa, a la fundamentación de la relación por Dios, ahora, en cambio, el tono se pone en la obligación del hombre, en lo legal. No damos en detalle los correspondientes lugares. Aquí basta hacer una referencia a la transformación fundamental. De los muchos lugares donde resuena el concepto de *b^erit* [177], sólo uno de ellos habla de la promesa divina (4, 31); los otros se ocupan siempre, en variadas modificaciones, del lado humano, obligante, de la relación. Lo que menos preocupa al autor es la posición del pueblo frente a la alianza hecha con Yahvé [178]. El texto con la promesa no se ha de equiparar tampoco, de ninguna manera, con 7, 9 ó 8, 18, ya que aquí la entrada en vigor de la relación de gracia es comprendida totalmente en futuro y está en dependencia de la conversión del pueblo tras la caída en perspectiva.

Se tiene la impresión de que estos escritores eran telógicamente mucho menos atrevidos: por una parte, no bastaban los *tonos* promisorios del primitivo Deuteronomio, el Deuteronomio fue ligado más estrechamente a la alianza del Horeb. Se aseguraba de ese modo que se sellaba al Deuteronomio mismo como documento propio de la alianza del Horeb [179]; incluso fue necesaria todavía una tercera alianza, la alianza de Moab, como una garantía más; y por otra parte, a causa de la preocupación por la permanencia de la relación con Yahvé fue acentuado, de manera desigual e insistente, el lado humano, obligante, de la idea de la alianza.

Una especial característica teológica representan las ampliaciones conocidas específicamente como exílicas. Estas dan cuenta de la cambiada situación del pueblo y esa transformación es por eso especialmente profunda, porque con ella se ha alterado la sencilla imagen del futuro de la antigua redacción. El protodeuteronomio tenía en perspectiva la destrucción del pueblo como

177. 4, 13. 23; 9, 9. 11. 15; 10, 8; 28, 69; 29, 8. 13. 20. 24; 31, 9; 31, 25. 26.
178. 29, 11 *l^e-c^obr^eka*; 31, 16 *hefer et b^erit*.
179. Quizás se ha operado en el estrato, al que pertenece 5, 3, la corrección, que desvía la mirada de la alianza de los padres y concentra el interés en la alianza del Horeb. La perícopa de la alianza del Moab constituye en sí misma una fase tardía.

castigo sólo en caso de desobediencia [180]. Ahora aparece en el campo de visión la dispersión del pueblo, con la que va ligada también una grave reducción del mismo. Pero debido a que esta catástrofe, como hecho ya realizado, que ha puesto de modo inevitable un objetivo al estado de salvación, es retroproyectada, por su parte, como profecía en la predicación de Moisés, se ha perdido la sencilla fe alegre del genuino núcleo deuteronomista. En 31, 16 s. 29 s hay un rígido determinismo que, en lo referente a la inevitabilidad del juicio, puede alinearse dignamente con algunos mensajes de los profetas. ¡Ahora penetra la escatología en el terreno del Deuteronomio! Ya la gran amenaza de juicio de 28, 47 s redacta la apostasía del pueblo en pasado y describe, consecuentemente, todas las plagas de castigo como inminentes. La posición del protodeuteronomio, que solamente tiene en perspectiva un futuro castigo para el caso de una posible desobediencia y dejando el futuro totalmente libre y hablando en el estilo del condicional [181], ha desaparecido aquí.

Pero estas partes en su valoración del futuro se alejan todavía más de la visión deuteronomista. Allí, como hemos visto, era considerada la alianza como la acción propia y suficiente de salvación de Yahvé. En ella se fundamenta, junto con la esperanza en una bendición duradera, la fe en la permanencia del pueblo de Dios en todo futuro. En fuerte oposición con esta serie de pensamientos aparece en las ampliaciones exílicas el tiempo final *aḥᵃrit ha-yamim* en el campo visual religioso. Es significativo que el concepto *aḥᵃrit ha-yamim*, que ocurre dos veces, se presente ambas en adiciones incuestionablemente exílicas [182]. En el protodeuteronomio tal concepto es extraño tanto estilísticamente como teológicamente. 4, 29 s y 30, 1 s esperan una nueva acción de Dios, que ha de intervenir en el destino del pueblo: el retorno a la patria.

También un pequeño rasgo muestra, de golpe, la variada situación teológica: luego circuncidará Yahvé mismo los corazones de su pueblo (Dt 30, 6). Un complementador, esencialmente más antiguo, ya había exigido antes (Dt 10, 16), a través de la boca de Moisés, un cambio de mentalidad del pueblo. Aquel hombre piadoso del exilio, sin embargo, no participa ya del presupuesto simplista de que el hombre ante Yahvé puede llevar por sí mismo una vida agradable a Dios (7, 12 s; 11, 13 s; 30, 11 s). En este lugar parece, por el contrario, que se siente el

180. Dt 6, 15; 7, 4; 8, 19; (30, 15-20).
181. Dt 8, 19; 28, 15; 30, 17 s.
182. Dt 4, 30; 31, 29.

hálito del espíritu de Ezequiel, que considera, de un modo insuperable, a toda salvación como una creación exclusiva de Yahvé y al hombre no le deja nada a excepción de su responsabilidad por su obrar.

De ese modo ha tenido entrada en el Deuteronomio tanto la escatología de salvación como la escatología de castigo, en el que ambos pensamientos, precisamente a causa de la tranquila expectación del futuro operan como cuerpos extraños. Naturalmente que con esto no se ha de desconocer que precisamente esos lugares son frecuentemente, tanto retóricamente como bajo el aspecto del contenido, de maravillosa profundidad.

Si se supervisa la presente exposición de las principales modificaciones de los pensamientos fundamentales básicos, que se anuncian ya en el interior del Deuteronomio y que fuera de esta fuente podrían, naturalmente, ser descritas de modo mucho más completo, no será fácil subestimar el alcance de esta observación. El íntegro complejo deuteronomista de ideas, en sí tranquilo, no podía soportar tal sobrecarga de algunos elementos, menos todavía las transformaciones fundamentales de algunos principios teológicos. El tiempo y las necesidades han hecho, por una parte, concesiones a su frágil espiritualidad y, por otra, a su absoluta determinación de presente, que llevan una disolución de lo que es específico, la vinculación equilibrada de todas las partes al pensamiento del pueblo. En consideración de esto, se ha de declarar uno todavía mucho menos dispuesto que antes para designar al Deuteronomio como el puente propio hacia la época siguiente. Ciertamente, el Deuteronomio se encuentra en un gran momento de tránsito de la historia de Israel y da la mano de igual manera al pasado y al futuro. Pero, en sentido estricto, no es ni una consecuencia derivada del desarrollo precedente ni tampoco un punto directo de arranque para una serie que apunta a un futuro abierto, sino que es enteramente algo específico, que surge con relativa rapidez y desaparece también de prisa.

II. EL DEUTERONOMIO Y LOS GRANDES PROFETAS

El problema del origen del Deuteronomio ha sido examinado con atención. Pero a nuestro parecer, no fue favorable a la investigación deuteronomista el que se haya creído que para la interpretación de aquel código unitario y teológicamente original

hubiera que partir de dos fenómenos, ajenos esencialmente al mismo. Así, se pensaba que el Deuteronomio, en virtud de ciertos indicios, había que ponerlo en contacto con el mensaje profético [183]. Otros lo derivaban de un movimiento masivo cúltico, que, dominado por intereses sacerdotales [184], esperaba obtener el objetivo en la concentración del culto, incluso simplemente o con la significación, resaltada consecuentemente, de la sede santa de Dios. Un tercer grupo, amante de la síntesis, quería comprender el Deuteronomio como un compromiso más o menos valioso entre ambas corientes [185]. Luego, evidentemente, ni se le debía perdonar al Deuteronomio, en una derivación profética, su legislación cúltica, ni tampoco partiendo de la corriente cúltica, se podía llegar a un conflicto con la manifiesta tendencia interiorizadora y espiritualizadora del Deuteronomio. Nosotros, en consideración de los varios errores, no hemos emprendido en el presente análisis el buscar, partiendo de los movimientos y tendencias, de los que el Deuteronomio presuntamente ha podido derivar, una comprensión interna del mismo. Hemos procurado interpretarlo teológicamente y de modo unitario en su totalidad original sin dirigir nuestra vista retrospectivamente o marginalmente a cualquier otra relación y hemos evitado, mediante el subrayado de las relaciones con fuentes más primitivas y su eventual prioridad literaria, el favorecer la disolución de los elementos actualmente unidos. Entonces se abriría exactamente el camino contrario: habría que acechar e ir, cautelosamente, tras las líneas capitales que se han unido en el Deuteronomio. Después de la interpretación expuesta del Deuteronomio, la cuestión del origen del mismo tendría que convertirse esencialmente en una cuestión sobre el origen y los portadores de este especial pensamiento del pueblo. Una respuesta fundada a la cuestión, por razón de la falta de trabajos especializados, se ha de dar mediante una investigación especial.

Bajo un aspecto, el Deuteronomio mismo ha dado la dirección: buscar al autor en los círculos próximos a la profecía. El predicador de cuya boca sale todo el mensaje deuteronomista —Moisés— tiene la categoría de profeta (Dt 18, 15). Este testimonio propio del Deuteronomio no puede ser pasado por alto. En él radica la base de justificación de la suposición de que el Deutero-

183. Wellhausen, Kleinert, cf. Baudissin, Driver, Procksch.

184. Puukko, *Das Deut.*, 86. Kittel piensa en los estratos inferiores del clero y ve en el Deuteronomio un producto de la enseñanza levítico-sacerdotal: *Gesch. d. Volkes Isr.*, [6]II, 406 s.

185. Cheyne, *Jeremiah*, 64 s; Stade, *Gesch.* I, 659; Wildeboer, *Lit.*, 185 s; Cornill, *Einl.*, 39; König, *Deut.*, 51 s.

nomio deriva de la profecía. Naturalmente, en consideración de la descrita concepción deuteronomista del estado de salvación del pueblo de Dios no se puede poner a este código al lado de aquellos solitarios anunciadores del juicio. En caso de tener que expresar una sugerencia, habría que sostener que el Deuteronomio ha surgido en el período tardío monárquico de los círculos de aquellos profetas nacionales de Yahvé, cuya competencia ordena él mismo tan meticulosamente y de los cuales él mismo —circunstancia elocuente—, tras su hallazgo, recibió la legitimación. Que, evidentemente, en muchas partes del Deuteronomio subyace un material antiguo, antiquísimo, lo ha expuesto convincentemente Kittel. [186]

Pero ¿cómo se ha de fijar la relación del Deuteronomio con los grandes profetas? Aunque esta cuestión, metodológicamente, está fuera de la tarea propuesta, se le ha de dar, en los siguientes párrafos, una respuesta —si es posible en un sentido fundamental— a base del pensamiento deuteronomista del pueblo. Si hemos encontrado un claro centro de unidad del Deuteronomio, entonces resulta como única posibilidad para la contraposición de ambas realidades el tomar al centro de unidad, encontrado en el Deuteronomio, como punto de arranque para la comparación. Quizás este *excursus* pueda todavía arrojar nueva luz sobre la gran peculiaridad del Deuteronomio.

Por una parte, la cercanía temporal y, por otra, los sorprendentes puntos de contacto, han invitado una y otra vez a una comparación del Deuteronomio con la gran profecía. El juicio negativo, que debido precisamente a esto ha recaído sobre el Deuteronomio es conocido [187]. Quien venía del universalismo de un Amós o de un Isaías, se sentía oprimido por el particularismo, ya que el Deuteronomio no se eleva por encima del punto de vista étnico [188]. Frecuentemente se ha hecho un cotejo en el terreno ético y se ha creído encontrar graves fallos en el Deuteronomio. En contraposición con la piedad interna de los profetas se daría en el Deuteronomio una enajenación desoladora. Tanto las exigencias religioso-cúlticas como la legislación ético-social [189] carecerán de su imprescindible base ética. También se ha ponderado la libertad del espíritu vivo en los profetas frente a la coacción existente en

186. Kittel, *Gest. u. Ged.*, 342 s.
187. Cf. Stade, *Gesch.* I, 660; Duhm, *Isr. Proph.* 201 s; Marti, *Gesch. d. isr. Rel.*, 219 s; Holz, *Hex.*, 316 s; Berth., *Komm.*, XVII; con más amplitud Cornill, *Der isr. Proph.*, 84 s.
188. Duhm, *Isr. Proph.*, 219.
189. Köberle, *Sü. u. Gn.*, 179, 185.

el Deuteronomio. Naturalmente que esta desacertada comparación hubiera cedido en muchos aspectos si se hubieran entendido directamente con el Deuteronomio, si tantos especialistas —y eso es muy significativo— no hubieran derivado al Deuteronomio inmediatamente del mensaje de los grandes profetas o no se hubieran puesto ciertamente junto a él en cercanía tan próxima [190]. Así, amplias partes de la legislación social, incluso también cúltica del Deuteronomio se pusieron en estrecho contacto con pensamientos que pertenecían genuinamente al ambiente profético. De momento no hacemos referencia a la verdad del contenido de esas comparaciones, sino que aquí se trae simplemente a cuestión su justificación metodológica. Precisamente la derivación mencionada del Deuteronomio a partir de la profecía, la diferenciación (*Diastase*) constatada, por otra parte, dio ocasión a determinar en cada uno de los elementos del Deuteronomio la relación con, por ejemplo, la caída desde la general altura profético-espiritual [191]. El primer *proton pseudos* de esta contraposición radica en que en la mayor parte de los casos se han traído siempre a colación las «partes» del Deuteronomio por sí mismas. Conforme a lo que cada cual logró constatar de puntos de contacto, se vio en el Deuteronomio un execelentísimo bien. Pero, al mismo tiempo, no agradó el ver allí representada una religiosidad primitiva y así se hizo una imagen del Deuteronomio que se caracteriza por su gran incredibilidad interna. Debido a que frecuentemente se hizo a la religión profética como un punto de arranque casi absolutizado, se tuvo para muchos pensamientos del Deuteronomio una estimable comprensión, pero otras amplias partes permanecieron en la sombra como no parangonables desde la profecía.

Ya se ha indicado, de modo general, al fin de la última sección, que la concepción, representada en el Deuteronomio, sobre el estado de salvación del pueblo de Dios y, sobre todo, en torno al modo de su realización, difícilmente se cubre con los correspondientes pensamientos proféticos. Naturalmente que, en presencia de la religiosidad interna y moral del Deuteronomio no se puede afirmar el que aquí se haya mantenido en una ingenua justicia de obras lo que en los profetas, de modo realista, es colocado bajo el juicio de Dios. Sobre esta base no se puede construir una oposición, ya que el pueblo de Dios no ha surgido

190. Eichrodt ha mostrado, de manera acertada, las contradicciones en las que se han envuelto a consecuencia de esa discrepante valoración: N. K. Z. 1921, 41 s.
191. Holz., *Hex.*, 320 s.

menos en el Deuteronomio de la elección creativa de Dios. Por el contrario, en los profetas, a través del perentorio momento ético, a través, precisamente, del pensamiento de juicio se halla casi más en el campo de visión una confirmación a través de una realización humano-moral que en la pertenencia de Israel a Dios, anunciada en el Deuteronomio como algo que, en último término, es refractario a toda justificación, totalmente presente.

De hecho, el pueblo de Dios, en el Deuteronomio, a causa de la ausencia de la idea del juicio que lo revoluciona todo, está colocado sobre una base muy diferente que en la profecía. Se basa totalmente, como ya hemos mostrado, sobre el orden, no cambiable por ninguna crisis, del presente [192]. Lo que podría designarse en el Deuteronomio como pensamiento de juicio [193] no hay que contraponerlo ni siquiera de lejos como vecino (*verwand*) al profético, ya que en el Deuteronomio el juicio (en las partes más primitivas, exclusivamente la destrucción del pueblo) es el castigo futuro para la eventual apostasía del actual pueblo de Dios, mientras que en los profetas, el pueblo de Dios, que se encuentra ante una inevitable catástrofe, reniega, es colocado precisamente bajo el juicio y sólo de la crisis y tras la crisis se sigue la constitución de la comunidad, que, a los ojos de los profetas, es entonces digna del alto atributo del pueblo de Dios. Siguiendo a Wellhausen se ha dicho, de una manera más o menos modificada, que el Deuteronomio ha aprendido de la predicación de los grandes profetas, que corona su trabajo, que está, en último término, en la relación de causa a efecto. [194]

Pero, entonces, el Deuteronomio tendría que dar un vuelco al mensaje profético. De las profecías de desgracia habría surgido de la noche a la mañana una predicación del pueblo que está bajo la gracia salvífica intemporal de Dios y el tiempo de salvación contemplado por los profetas, una nueva creación de Dios a base de nuevas ordenaciones, habría desaparecido sin dejar huella. ¿Quién, sin embargo, puede separar a la propia predicación de salvación de la profecía sin robarle su sentido más profundo? Las inflexibles aseveraciones proféticas en relación con el juicio

192. M. Weber (*Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* III, 340) ha visto exactamente el factor decisivo para la diferenciación entre el Deuteronomio y la profecía. No se trata de diferencias temperamentales, sino que la moderación está condicionada, de su parte, por la actualidad de la expectación profética de futuro. También Wellhausen ha hecho una acertada observación sobre la distancia de ambas entidades: *Pharisäer und Saduzäer,* 14, nota 1.

193. 28, 15 s.

194. Wellh., *Geschichte,* 132 s.

futuro se harían en el Deuteronomio frases condicionales, el futuro profético del tiempo de salud cedería completamente al presente deuteronomista. No sería apenas pensable una corrupción peor de las ideas proféticas. Hay que reconocer que en el Deuteronomio opera una concepción teológica, extraña esencialmente en principio a la profecía. La voluntad con la que el Deuteronomio se enfrenta con la angustiosa situación político-religiosa, el medio de salud por él buscado —la composición de Israel en un unitario pueblo nacional de Dios— se ha de designar, en esa formulación, como un pensamiento propio, independiente de la profecía. Se acomoda plenamente a las circunstancias el que nosotros podamos ejecutar en este punto la contraposición fundamental. El Deuteronomio se expresa claramente desde su punto de vista sobre la profecía. Conforme a ello, el profeta está totalmente al servicio de la relación positiva, incuestionable, entre Israel y Yahvé. Hemos visto que la relación positiva con su pueblo es precisamente la norma sobre la que debe ser medido el profeta. No es necesario decir que ese es otro tono diferente al que oímos en las profecías de desgracia.

¡Qué enorme diferencia existe, para añadir todavía algo más, en la posición respecto a las promesas de los padres! Galling ha mostrado que aquéllas son ignoradas premeditadamente por los profetas preexílicos [195]. El Deuteronomio, por el contrario, se fundamenta en todo su ser sobre ellas. Naturalmente que no se puede negar que algunos pensamientos proféticos han tenido entrada ciertamente en el Deuteronomio, que el Deuteronomio ha reelaborado pensamientos que estaban en el ambiente y que fueron formulados clásicamente por los profetas —el caso contrario contradeciría a todas las leyes de una fuerte vida espiritual—, pero en la discrepancia aquí primeramente supuesta y después documentada de ambas concepciones fundamentales no se puede reconocer ninguna significación primaria a los puntos de contacto proféticos en el Deuteronomio, aunque sean tan convincentes.

Debido a la falta de acuerdo del punto de unidad deuteronomista con la profecía en su conjunto sólo pueden trazarse, en todo caso, algunas líneas desligadas de unión. Incluso los pensamientos tomados de la profecía se han orientado internamente a partir del punto de unidad deuteronomista. Se han de esclarecer, por tanto, primariamente, mucho más fácilmente a partir del

195. Galling, *Die Erwahlungstraditionen*, 1928, 65 s.

círculo de concepciones deuteronomistas, que a través del recurso lejano a la profecía. En consideración del carácter fundamental de este debate, es suficiente tratar del Deuteronomio en su relación con los tres grandes profetas que suelen ponerse habitualmente en relación con él: Oseas, Isaías y Jeremías.

1. *Oseas y el Deuteronomio*

Un parentesco más o menos cercano entre el Deuteronomio y Oseas ha llamado, en ciertas ocasiones, la atención [196]. De hecho, si nos preguntamos por la concepción de Oseas sobre el pueblo de Dios, las observaciones fundamentales arriba expuestas sobre la relación más cercana entre Deuteronomio y profecía aparecen en un primer momento sin gran importancia. Aquí encontramos también una confrontación intensa con el problema específicamente teológico del pueblo de Dios. Se puede decir que todo el debate de Oseas se mueve en torno a la cuestión de la relación de Israel con su Dios. El no se ha planteado el problema de Dios en sí mismo, que esclarece la relación de Yahvé con los otros dioses, ni se preocupa de los planes de Yahvé sobre los otros pueblos. Se ha hecho referencia, no sin justificación, a las pocas señales existentes de un círculo universalista de concepciones [197]. La cuestión derivada de la relación presupuesta entre Israel y Yahvé acerca de la verificación moral propia del pueblo y de sus partes no se encuentra tampoco en Oseas en el primer plano. No reprende ni la explotación ni la opresión de los pobres y es muy difícil presumir que no se le ofreciera ocasión para ello. No deja de tener importancia aclarar el punto de arranque de los problemas que ocupan a Oseas a diferencia de otros profetas. En el centro del mundo mental de Oseas está el concepto de justicia, en el de Isaías el de santidad. Ambos parten no tanto de la alianza con Yahvé como tal, sino que se les ha revelado de modo potentísimo la esencia de uno de los contrayentes de la alianza y desde ahí se determina positiva y negativamente toda su predicación. Los problemas de Oseas tienen otro centro. En la imagen del matrimonio se le ha manifestado la relación de Yahvé con Israel, es decir: el pensamiento de Oseas no gira en torno a la esencia especialmente

196. Procksch, *Geschbetr.*, 65; *Kl. Proph.*, 62; Steuern., *Entstehung*, 11; Budde, *Z. a. W.*, 1926, 261.
197. Hölscher, *Proph.*, 215.

conocida de una de las partes de los mutuamente asociados, no, el *tertium comparationis* de esta imagen es la relación misma [198]. El problema, predominantemente ético, planteado por Amós o Isaías o algunos de los profetas tardíos, tiene, precisamente en nuestro *estricto* planteamiento, una consecuencia peculiar. Aquéllos no pueden quedarse en la idea general de pueblo, ya que, correspondiendo a la esencia de la predicación ética, se realiza un proceso de individualización: en los citados moralistas proféticos no vemos más al pueblo en cuanto comunidad juzgada o agraciada por Yahvé, sino que tiene lugar más bien, una cierta disolución. Encontramos a los estratos aislados del pueblo, a grupos, a un resto, y, en último término, el individuo absolutizado. El pensamiento de Oseas no se inclina ni a lo universal ni a la individualización [199], sino que queda dirigido hacia el pueblo de Dios como un todo. No es, pues, ninguna casualidad que en Oseas, a diferencia de Amós, Isaías y Sofonías, no aparezca en ningún lugar la disolución del pueblo en una multitud de acrisolados, de purificados, en un resto.

Si ya por el planteamiento fundamental habría que aceptar un parentesco entre el Deuteronomio y este profeta, esta impresión se robustece más si consideramos el contenido de la predicación de Oseas. La forma expresiva de los conocimientos de Oseas es en efecto un frente apasionado contra todo culto de Baal. En esta línea encontramos tonos que están cercanos a los del Deuteronomio. En el desierto se encontraba Israel en una excelente relación con su Dios. También para Oseas la relación se justifica por el *b^erit* y, manifiestamente, este concepto tiene para el profeta un gran significado [200]. De las imágenes más importantes, que en Oseas exponen la relación entre Israel y Yahvé (matrimonio, alianza, filiación) [201], dos ocurren en el Deuteronomio: *b^erit* (alianza) [202] y *ben* (hijo) [203]. Precisamente el pensamiento, ligado estrechamente con la imagen de la paternidad divina, se encuentra tanto aquí como allí en el primer plano.

198. Duhm indica rectamente (*Theol. d. Proph.*, 1875, 133) que Oseas no da respuesta alguna a la cuestión de por qué Dios ha hecho precisamente con ese pueblo la alianza. Este es precisamente el punto dogmático de arranque presupuesto de Oseas.
199. Valeton, *Amos und Hosea*, 191.
200. Os 2, 20; 8, 1; también, según Klostermann, *Th. L. Bl.*, 1905, 474 s., 6, 7.
201. Os 11, 1; 2, 1.
202. Dt 17, 2.
203. Dt 1, 31; 8, 5; 14, 1.

Una añorante estima del tiempo mosaico recorre todo el librito. Oseas es el único de los antiguos profetas que recurre explícitamente a la personalidad profética de Moisés.[204]

Luego tuvo lugar en Baal Peor la apostasía. También este punto de contacto es característico en el planteamiento común a ambos. Yahvé ha conducido a Israel a Canaán y allí le ha provisto abundantemente de bendición. Aquéllos, sin embargo, ciegos, creían recibir todos los dones de Yahvé de mano de los baales. De ese modo no han reconocido al verdadero creador de sus cultivos, a Yahvé[205]. De nuevo tendremos que acordarnos aquí del Deuteronomio. También allí aparece un esfuerzo consciente por derivar los dones naturales de la mano del Yahvé sobrenatural. Incluso el mismo giro formal *iṣhar, tiroš, dagan* (aceite, mosto, trigo) ocurren en Dt 18, 8 con la misma tendencia antibaalista.

Corre así pareja una polémica contra todo culto ilegítimo, contra la prostitución sagrada[206]. También aquí subyace en el fondo una protesta contra aquella mezcolanza irreligiosa de Yahvé en la esfera de lo creado[207]; protesta de la que en igual manera participa el Deuteronomio. Todos estos males cúlticos desaparecerían si Israel dispusiera del correcto *da'at* (conocimiento). La fuerte acentuación de esta exigencia está representada de modo muy semejante en el Deuteronomio[208], pero donde se ha de observar que el pensamiento en el conocimiento teórico está lejano de ambos. En el último término subyace más bien el pensamiento en la aplicación práctico moral del conocimiento en torno a la pertenencia al Yahvé sobrenatural[209]. La esencia más interior y antigua de este Dios es el amor por su pueblo. El uso de *ahab* (amar) en ese sentido es, con la excepción de Malaquías 1, 2, sólo propio de Oseas y el Deuteronomio[210]. El que con una tan estrecha relación entre Yahvé y su pueblo, tanto en Oseas como en el Deuteronomio, no sea compaginable aquella política de confederaciones, no aparece como extraño[211]. Ciertamente esta oposición

204. Os 12, 14.
205. Sobre todo 2, 10-15.
206. Os 4, 14 - Dt 23, 18 s.
207. Sellin, *Alt. Proph.*, 34; Os 4, 17; 6, 10; 8, 4. 5; 10, 5. 6; 11, 2; 13, 2; Valeton, *Amos und Hosea*, 153.
208. Os 4, 1. 6; 6, 6; 5, 4; 14, 10 - Dt 4, 39; 7, 9 s; 8, 5; 9, 3.
209. Martí, *Komm. ad Os* 5; Hölscher, *Proph.*, 216. Se puede comparar, de alguna manera, esta acepción del concepto de *dacat* con el también orientado éticamente *ginnóskein* de san Juan, con el cual se ha comparado en diversas ocasiones a Oseas (Valeton, 202 s; Martí, *Komm.*, 5; Duhm, *Isr. Proph.*, 99).
210. Os 3, 1; 9, 15; 11, 1; 14, 5 - Dt 4, 37; 7, 8-13; 10, 15. 18; 23, 6.
211. Os 5, 13; 7, 11; 8, 9; 10, 4. 6; 12, 2; 14, 4 - Dt 7, 2; 17, 16; 20, 16.

no es sólo propia de Oseas y del Deuteronomio. Pero entre tanto existe en verdad una diferencia entre la posición de Oseas y la de un Isaías o Jeremías, que, bajo circunstancias bien determinadas, se han puesto a favor precisamente de la independencia de Israel frente a un pueblo poderoso [212]. En el campo visual de Oseas y del Deuteronomio, sin embargo, de acuerdo con toda su posición, muy difícilmente podría aparecer tal apoyo como una situación querida por Dios. Surge ciertamente en ambos, pero entonces, como máximo castigo, como recusación.

La animosidad de Oseas contra la monarquía se ha puesto frecuentemente en relación con la ley deuteronomista sobre el rey [213]. Pero aquí hay que observar que ni la ley sobre el rey en el Deuteronomio contiene un puro juicio negativo ni tampoco Oseas se expresa negativamente sobre la monarquía como institución básica. El tiene a la vista la elección arbitraria y el gobierno del reino del norte y, bajo ese aspecto, su protesta es totalmente comprensible. Oseas no se dirige ni contra la monarquía en sí misma [214], ni contra el trono de David.

De hecho no hay que negar que existen muchos y sobre todo profundos paralelos entre Oseas y el Deuteronomio. El complejo de cuestiones que se plantea a Oseas en torno a la existencia religiosa del pueblo de Dios, se cubre verdaderamente, en lo esencial, con lo que el autor del Deuteronomio ha sentido como problema fundamental. Pero también hay que exponer con la misma claridad que Oseas ha visto una solución de estas cuestiones que no se parece en nada al camino que ha recorrido el Deuteronomio. Naturalmente que ya por principio es difícil confrontar el complejo de pensamientos de un profeta con el contenido de un código. En cualquier caso, siempre queda el hecho general de que el Deuteronomio, con toda la profundidad de su concepción, queda asido al ser del pueblo de Dios en la alianza y bajo la bendición de Dios. Sin este presupuesto interior, bajo el aspecto teológico altamente significativo, el pensamiento exactamente de la elección y vocación de Israel, valedera para todo tiempo, no puede ser tomado en serio por el Deuteronomio. ¡Muy diferente es Oseas! El tiempo de aquella maravillosa relación entre Dios y pueblo ha pasado. Yahvé está en querella con Israel [215]. El se convertirá para

212. Is 28, 12; 30, 15; Jer 29.
213. Ultimamente Welch, *Code*, 130.
214. Procksch, *Geschbetr*, 26.
215. Os 4, 1.

el pueblo en juez punitivo [216]. Yahvé no conducirá a su pueblo a la bendición de la tierra, sino al desierto. Sólo después de la prueba [217], la fuerza del amor de Dios podrá llamar de nuevo a sí a su pueblo. Pero ya podemos ver al menos que el estado de salud en el que Oseas ha contemplado a su pueblo tras el grave juicio, descansa sobre otra base distinta de la del Deuteronomio. Oseas piensa, ciertamente, en un retorno a la tierra de cultivo [218], pero la vida del pueblo se construye ahora sobre un nuevo orden cósmico. Yahvé quiere concluir también un pacto con el mundo animal, la guerra desaparecerá, la tierra, con una fertilidad paradisíaca, alimentará al pueblo amado de Dios [219]. Israel vive purificado en una edad de oro. El propio Yahvé se convertirá en un maravilloso árbol fértil [220]. La distancia que nos separa del Deuteronomio la muestra el hecho de que en este *eón* el rey no tiene ya puesto alguno [221], mientras que no puede faltar en la imagen política, también militar, del pueblo de Dios del Deuteronomio. La salvación no es pensada ya en Oseas en la imagen de un estado [222]. Las garantías externas de la vida del pueblo: estado, monarquía, ejército, administración, desaparecen completamente del campo visual. [223]

Resumiendo, hay que decir que en la línea de planteamiento existe entre Oseas y el Deuteronomio un sorprendente parentesco, incluso, en principio, ningún profeta está tan cercano al Deuteronomio como Oseas. Pero en la solución de la planteada cuestión vital del pueblo van ambos por caminos totalmente separados. En el punto decisivo, en relación con las aseveraciones sobre el presente y sobre todo futuro pueblo de Dios en su estado de salvación, es imposible una comparación positiva. Al mismo tiempo esa circunstancia es una prueba más de la peculiaridad del Deuteronomio.

216. Os 5, 2; 10, 10.
217. Os 2, 17.
218. Os 11, 11b.
219. Os 2, 18-25.
220. Os 14, 6.
221. Smend, *Rel. Gesch.*, 217; Valeton, *A. u. H.*, 58, 163; de modo semejante Volz, *Vorex. Jahweproph.*, 30 s.
222. Valeton, *A. u. H.*, 193. Procksch, *Kl. Proph.*, 28.
223. Eichrodt, *Ew. Frieden*, 94.

2. *Isaías y el Deuteronomio*

De la multitud de cuestiones que hay que plantear en el análisis de la profecía de Isaías, entresacaremos solamente el complejo que toca nuestro especial planteamiento. Naturalmente que el que aquí se expresa es quizás el punto central de la teología de Isaías. ¿Qué concepciones tenía Isaías del pueblo de Dios y en qué relación se encuentran con el mundo mental deuteronomista?

Con el reconocimiento de Yahvé como *q^e^doš Isra'el* (el santo de Israel) se da para Isaías *in nuce* todo el planteamiento del problema que caracteriza a la situación del pueblo frente a este Dios. Del mismo modo, la naturaleza de la solución está también fundamentada en la esencia de Yahvé, reconocida por Isaías. El santo de Israel es otro Dios que el de Oseas y es característico: el pecado (*kata eksojen*) contra él supone menos infidelidad o menos desagradecimiento que el *ybris* [224]. La predicación de Isaías se apropia por eso un acento dominante ético y la idea isaiana del juicio aparece, como consecuencia, íntimamente envuelta con este mensaje moral. El juicio está en el interés de Dios mismo. En él, el santo se impone [225]. Esta formulación del mensaje de Yahvé es rica en consecuencias bajo un doble aspecto: el juicio es entendido casi exclusivamente como castigo por la incapacidad moral de Israel. Por otra parte, en relación a los fieles de Yahvé que han de escapar del juicio, es formulado, en fuerza de su acento moral, como un juicio de vista [226]. En los fieles de Yahvé que penetran en el tiempo de la salvación es necesaria una transformación interna, al menos una purificación. Bajo tal presupuesto no podía esperarse que Isaías se asiera al entero pueblo de Dios como propiedad futura de Yahvé. Isaías en su predicación, a diferencia de Oseas, no puede hablar inflexiblemente a Israel con un juicio de salvación o con un juicio de castigo como si fuera un sujeto unitario. En virtud de su predicación moral se opera una individualización y una disolución del Israel empírico en una multitud, que se ha purificado internamente: el resto. [227]

224. Duhm, *Theol. d. Proph*, 169; Hölscher, *Proph*, 249; Smend, *Alt. Theol.*, 230.
225. Cossmann, *Gerichtsgedanke*, 175.
226. Cossmann, 174.
227. Gressmann ha convencido (*Israel u. jüd. Eschatologie*, 229 s.) de que la idea del resto era un concepto ordinario entre el pueblo antes de Isaías. Sellin (*Alt. Proph.*, 152) lo encuentra ya formado con razón en 1 Re 19.

Sobre el tiempo de salvación esperado por Isaías no hay aseveraciones claras. Guthe creía poder distinguir una doble imagen isaiana del futuro, Giesebrecht una triple, Meinhold hasta una cuádruple [228]. La distinción puramente racional de fases individuales, comprensibles psicológicamente, parece poco adecuada para hacer justicia al sentido profundo de los pensamientos isaianos. No es de extrañar que dentro de la amenaza del juicio el teologúmeno sobre el resto sea todavía maleable y capaz de diversas formaciones, sin que nosotros estemos en condiciones de poder adscribirlo claramente a aquellos períodos concretos de tiempo. Antes de Isaías, la idea del resto tampoco era precisa. En Elías la separación se sigue por razón de la purificación religioso-cúltica; en Amós aparece como resto el sector político de Judá [229]. Aquí nos encontramos en la situación de poder prescindir de la determinación precisa de la peculiaridad terrestre subjetiva del resto. Para nuestra investigación entran en consideración dos circunstancias que están ambas fuera del área de juicios contradictorios. Decisivo es, en primer lugar, el hecho de la objetiva elección divina. Con razón Gressmann [230] ha subrayado el pensamiento predominantemente negativo, «desconsolador», que se contiene en este teologúmeno. El resto, como se ha destacado acertadamente, en ningún lugar forma algo así como el eslabón hacia un nuevo pueblo de Dios, sino que permanece lo que es, sólo un resto. Lo otro, sobre lo que Isaías se expresa de modo inequívoco y que aporta conclusiones importante precisamente para nuestra investigación, es el problema acerca del centro material de este resto. Ha sido un mérito de Meinhold haber acentuado la vinculación de la alta estima a Sión, representada por Isaías, con la idea del

228. Guthe, *Das Zukunftsbild des Jesaia*, 1885, 18 s.; Giesebrecht, *Jesaiastudien*, 1890, 79; Meinhold, *Studien, der hl. Rest*, 1903.

229. Meinhold propone unilateralmente la cuestión sobre la naturaleza subjetiva del resto. Debido a que la reducción que se opera con un Elías sirvió a la formación del verdadero Israel, todavía nacional, piensa M. que aquí no se puede hablar de una diferenciación entre un Israel *kata sarka* y un Israel *kata pneyma*. Pero decisivo, para la idea del resto, es la elección de los adeptos de Yahvé de entre el Israel carnal. En tanto el Israel nacional en el Deuteronomio y antes de él es propiedad de Dios, puede también el resto, que eligió Elías, tener todavía carácter nacional. Por esto es él, con todo, tal como el resto moral de Isaías separado de la esencia nacional, un *resto santo*, ya que la separación se opera por Dios desde un principio objetivo religioso que en tiempo de Elías coincidía todavía con el nacional. En Isaías es, en todo caso, una novedad la separación, hasta entonces no oída, del Israel del espíritu del elemento nacional-material. La separación entre un Israel carnal y otro espiritual inicia con Isaías una nueva fase. El principio de la separación en sí mismo no es original de Isaías. Solamente que a la concepción que a él le precedió en el tiempo no le era posible ver en el Israel verdadero, espiritual, ninguna comunidad con acento en lo nacional.

230 Gressmann, *Isr. u. jüd. Eschatol.*, 1905, 299

resto [231]. De hecho, aun suponiendo que la extensión local del resto haya sufrido variaciones, Jerusalén constituye para él el centro y las arras de la purificación de aquellos fieles de Yahvé. Yahvé está ligado a ese lugar de un modo maravilloso. Sión paraliza la acometida de los enemigos [232]. En Sión están los supervivientes [233]. Allí se refugian los *ᵃniyye 'ammo* (los pobres del pueblo) [234]. Allí está la piedra angular estable. [235]

La alta estima, por tanto, de Sión, en Isaías, hay que entenderla como una concepción de su idea del resto, portadora, en último término, de la esperanza en la salvación. Según Isaías, Yahvé habitará en Sión en medio de su pueblo. ¿De qué depende la existencia de esta pequeña comunidad sobre el Sión? Para responder a esta cuestión decisiva tenemos que partir de Is 7, 1 s y 28, 16. Ambos textos tienen de común el que la perduración de una tribulación concreta está dependiendo de la fe, es decir, para poder mantenerse ante la calamidad el hombre, por encima de toda construcción sobre posibilidades materiales, por encima de todo cálculo con entidades mensurables, tiene que acogerse a un punto, que, en último término, se encuentra más allá de la esfera empírica de lo asible. A través de ese asidero más allá del espacio y del tiempo, en una dimensión ya no material, recibe la situación terrena, en la cual encuentra el hombre sentido y consistencia. Así resulta claro que tanto en 28, 16 como en 7, 7, Yahvé no fundamente de ninguna manera la intocabilidad de Sión en sí misma, sino que descansa por completo fuera de sí misma, fuera de toda racionalidad, en una paradoja; esto es: para Isaías, se da la garantía de la permanencia, si este punto de reposo espiritual, extramundano, se convierte en la base propia de apoyo de la existencia histórico-terrena [236]. En 28, 16 está claramente a la vista la conexión interna de la exigencia de la fe con la predicación del fundamento sobre Sión que sobrevivirá a toda acometida. Quien confíe en esa roca base, ese permanecerá.

Sobre ese círculo de pensamientos se levanta la esperanza de Isaías en torno al reino davídico-mesiánico. Yahvé se reconoce de sus fieles, que con quietud han esperado en él [237]. En la prote-

231. *O. c.*, 134, 146 s.; de modo semejante Dittmann, *Th. St. Kr.*, 1914, «Der heilige Rest».
232. Is 1, 8; 7, 1 s; 10, 24; 29, 8 s; 31, 4 s; 37, 32.
233. Is 4, 3; 8, 16 s.
234. Is 14, 30. 32.
235. Is 28, 16.
236. Procksch, *Geschbetr.*, 33 s.
237. Is 30, 15.

gida ciudadela de David, el tiempo de la salvación, juntamente con el rey maravilloso, se abrirá para aquellos que verdaderamente son llamados pueblo de Yahvé. Sin duda, el profeta piensa aquí en una configuración totalmente nueva de las relaciones y —de nuevo aquel invisible punto cardinal— su creador es la fe.[238]

Al menos puede ya ponerse de manifiesto, sin violencia interna, una conexión ideológica. Estamos ahora en situación de poder dar un juicio sobre la relación del Deuteronomio con este complejo teológico. Este es el lugar de someter a crítica la afirmación sobre la estrecha relación que existe entre ambos. De nuevo hay que partir del concepto isaiano de Dios, de la santidad de Yahvé. En esta concepción, tal concepto es ajeno al Deuteronomio. La esencia de Yahvé es de tal modo absoluta e internamente no determinada por su relación con el pueblo que incluso se podría decir que la esperada nueva creación del orden de salvación se sigue más por el interés de Dios que por el bien del pueblo.[239]

Pero si ya el concepto isaiano de Dios difícilmente puede identificarse con el Deuteronomio, la formulación isaiana de la idea de pueblo como un resto —consecuente precisamente con este concepto de Dios— se encuentra en franca oposición con la concepción deuteronomista. La diferenciación entre un Israel *kata sarka* y un Israel *kata pneyma* es ajena al Deuteronomio. Nosotros hemos podido constatar su esfuerzo por volver de nuevo al pueblo, que social, cúltica y políticamente se disuelve, en su totalidad cerrada, a la relación de propiedad con Yahvé. En el Deuteronomio, el centro de gravedad del interés está radicado en la relación de Dios con el Israel físico, nacional; en Isaías, el objetivo último escatológico es la presencia de Dios en el —externamente disuelto— pueblo espiritual[240]. Las cualidades externas de este pueblo no son notables. El pueblo no es en efecto más que un resto. El que todavía se le atribuya el concepto de pueblo de Dios, lo debe a sus cualidades espirituales[241]. En el Deuteronomio, el Israel adornado con la promesa, perteneciente a Dios, está cercado por las amplias fronteras nacionales, mientras que en Isaías la ciudad de Dios es en lo esencial sede y refugio de los fieles de Yahvé. Pero algo está claro: el aprecio de Sión como

238. Duhm, *Theol. d. Proph.*, 167.
239. *Ibid.*, 174; Cossmann, 175.
240. Sólo a manera de alusión he de añadir que entre la concepción de la presencia de Yahvé en el lugar cúltico y la de la simple presencia del nombre allí mismo existe una diferencia fundamental. La primera concepción es pensable para los israelitas sólo como posibilidad escatológica.
241. 10, 24; 14, 32; 28, 5; 30, 19.

ciudad divina de los fieles de Yahvé es fundamentalmente algo diferente del acento que en el Deuteronomio recae sobre Jerusalén como centro cúltico-nacional para todo el pueblo físico de Dios. El Sión de Isaías, como sede del pueblo de Dios, es más bien un paralelo del pueblo de Dios del Deuteronomio, naturalmente de nuevo como exponente de la idea del resto bajo la amenaza de juicio, extraña también al Deuteronomio, en fuerte contraste con la mentalidad del Deuteronomio, ya que toda idea de resto significa en último término una crítica negativa del pueblo entero, en cuya configuración trabaja precisamente el Deuteronomio.

Todavía se hacen mucho más fuertes los reparos que se suscitan contra la aceptación de una relación directa entre el Deuteronomio e Isaías si contraponemos el concepto isaiano de la fe con la concepción deuteronomista. En el Deuteronomio se basa la relación con Yahvé en la existencia física del pueblo de Dios. Yahvé conduce a Israel a la hermosa tierra y con eso está fundado, en la bendición duradera, el orden de salvación. El pensamiento deuteronomista del pueblo —un concepto también de fe, a su manera—, a consecuencia de su valoración absoluta del *hic et nunc*, no paralizado por ninguna idea de juicio, tiene un objeto distinto al del isaísmo. En el Deuteronomio, el sí de Dios recae sobre cosas concretas existentes. La fe deuteronomista ve descansar un acento divino sobre el carácter nacional del pueblo, sobre los acontecimientos físicos que conservan al pueblo, que, en último término, no son fundamentables. En Isaías, por el contrario, la relación del resto con Dios no se sigue a través de los puros fenómenos naturales. La vinculación del pueblo espiritual de Dios con este Yahvé, que ejecuta una obra extraña, no se realiza en una línea tan inflexible, en cuanto que precisamente una acción de Dios, empíricamente comprensible, hace reconocible primariamente la relación y la garantiza. La fe isaiana no se refiere ya a realidades existentes, sino que a través de aquella confianza absoluta en Yahvé, no sustentada por ningún presupuesto visible, aquélla, por su propia parte, se convierte en el poder que salva de toda crisis. Se puede decir sin forzar mucho las cosas: en el Deuteronomio la relación religiosa con Yahvé se basa sobre la fundación visible y bendición de Israel como pueblo de Dios (imposibles ya de toda justificación). El que Dios haya reconocido a Israel en Canaán como su pueblo y haya prometido bendecirle, es la base de toda la religión deuteronomista. En Isaías ocurre el caso contrario: debido a que bajo la fuerte sombra de la idea de juicio, la fe no se encuentra en situación de referirse a las ordenaciones divinas hasta entonces existentes, se agarra ahora a

una realidad invisible, la voluntad salvífica de Yahvé. Así queda garantizada, en la fe misma, la permanencia del pueblo de Dios. Aquí, de alguna manera, es la fe la que crea, en primer término, al pueblo de Dios; es, al menos, la *conditio sine qua non* a la que sigue la confirmación salvífica de Dios.

Naturalmente que aquella valoración isaiana de Sión[242] ha caído pronto en una desfiguración y desvalorización; pero la acogida de un tal pensamiento por el Deuteronomio es totalmente incomprensible, ya que hemos visto qué poco valor tiene para el autor del Deuteronomio el lugar de culto en sí mismo. Para él, el lugar cúltico es el centro del gran pueblo de Dios, para su culto espiritual. El Deuteronomio no sabe absolutamente nada de una valoración de tipo mágico de Jerusalén.

Naturalmente, hay que suponer que una aparición tan potente, como la que significa Isaías para la historia religiosa veterotestamentaria, no pudo permanecer sin influjo en el tiempo posterior. Aquí, sin embargo, habría que mostrar que a la suposición de un influjo directo se oponen fuertes reparos. Ya debería aventurarse incluso lo contrario, que el Deuteronomio ha conservado frente al mundo mental de Isaías una independencia sorprendente y puede muy bien plantearse el problema de si, en consideración, por una parte, de la gran cercanía temporal, y, por otra, de la ausencia de puntos de contacto en los pensamientos capitales de ambos, no podía ser comprendida la teología deuteronómica precisamente como una reacción contra Isaías, es decir, como una protesta contra la transformación introducida por Isaías (y Sofonías) de la idea del pueblo en la dirección de una diferenciación entre el Israel *kata sarka* y el Israel *kata pneyma.* ¿No puede, acaso, ser entendido el Deuteronomio como un intento de oponerse precisamente a aquella disolución del antiguo pueblo de Dios en un resto santo mediante un decidido traspaso de las cualidades, que aseguran al resto la benevolencia de Yahvé, a todo el pueblo nacional de Dios, sin abandonar, sin embargo, la posición moral conseguida por el profeta? Aquí no pueden abrirse paso certezas. En este sentido se podría aceptar un influjo de Isaías sobre el Deuteronomio. Naturalmente, el concepto supranacional de Dios, el conocimiento sobre la distancia entre Dios y pueblo, el profundo conocimiento además de las obligaciones ético-morales del Deuteronomio no serían imaginables sin el influjo de aquel profeta. Pero también estos elementos, no digamos ya otros de tono

242. Miq 3, 11.

menor [243], se han fundido tan profundamente en el todo del Deuteronomio, tal como hemos dejado constatado, que se entienden ahora más primariamente a partir de su actual contexto que a partir del traspaso de un profeta, en su esencia ajeno al mismo.

3. *Jeremías y el Deuteronomio*

En el análisis de la relación entre Jeremías y el Deuteronomio nos movemos sobre un terreno muy discutido. Las oposiciones más extremas, que han sido defendidas, en razón de los pocos textos, bajo aspectos exegéticos relativamente sencillos, demuestran ya que la solución de este problema está influenciada por otras cuestiones más generales o más fundamentales en una o en otra línea. Una gran dificultad reside en el hecho de que no es fácil encontrar el campo donde sea factible contraponer adecuadamente los dos conjuntos. Quien valora al Deuteronomio como una ley cultual o algo así como un trabajo de compromiso presupondrá sin más un rechazo total de esa ley en Jeremías. Pero incluso con el supuesto: Jeremías ha rechazado al Deuteronomio como ley cultual, pero lo ha aceptado como ley moral [244], no parece que sea todavía descubierta toda la profundidad de la relación teológica, ya que precisamente el Deuteronomio no permite una tal separación debido a la completa fusión de todas las partes con un pensamiento fundamental. También se puede plantear la cuestión de si la crítica de Jeremías se dirige realmente, en primer lugar, contra aquel culto espiritualizado y no se debe colocar en otro lugar. La oposición que más difícilmente puede contraponerse es la alternativa: aquí una religión exteriorizada y allí una interiorización y una circuncisión del corazón. Se está en la situación más adecuada para ver cómo, por una parte, no puede hacerse realmente de la profecía de Jeremías y del Deuteronomio algo idéntico y, por otra parte, cómo cualquier reelaboración de una clara oposición no se logra sin un acto de violencia. ¿Quizás podría solucionarse la cuestión en un primer momento con la disyuntiva

243. *eš okᵉlah* en unión con una manifestación de Yahvé: Is 29, 6; 30, 27. 30 - Dt 9, 3. *roš wᵉ-zanah* Is 9, 13; 19, 19 - Dt 28, 13. 44. *almanah wᵉ-yatom* se encuentra frecuentemente tanto en uno como en otro; también la protesta contra la adivinación pagana (Is 8, 19) y el alejamiento de los límites (Is 5, 8) resultan independientes de la posición base de ambos documentos.

244. Procksch, *Geschbetr.*, 80 s.

o... o...? En esta dificilísima situación, la interpretación propia, que hemos creído poder sacar del Deuteronomio, se acreditará como el hilo de Ariadne.

Debido a que el hallazgo del Deuteronomio y la reforma, que es inseparable de aquél, coinciden más o menos con el primer período de la actividad profética de Jeremías, delinearemos primeramente el esquema fundamental teológico general de su mensaje en esa época. Si en cualquier profeta hay que suponer ciertas variaciones y transformaciones en sus adquisiciones religiosas, tanto más en él, a consecuencia de los duros golpes externos del destino y de su casi excesiva sensibilidad interior. Ahora bien, muy especialmente en relación con sus primeros mensajes es sorprendente un parentesco con Oseas que se extiende incluso hasta el uso de las mismas imágenes e idénticos giros [245]. También en él gira el pensamiento en torno a la cuestión vital del pueblo de Dios. Lo mismo que Oseas, vuelve su mirada hacia atrás, al tiempo del desierto, al estado de límpidas relaciones con Yahvé y ve entonces cómo con la entrada en la tierra de cultivo comenzó ya la gran apostasía. Esta posición es ya característica. La polémica de Jeremías contra el culto de la naturaleza [246], contra la prostitución cúltica [247], contra la contaminación del país [248], contra la política de confederaciones [249], su llamada a la conversión de Efraím [250], nos muestran claramente en torno a qué problema se debate en esa época: el problema de la permanencia del pueblo de Dios, el problema de una relación irreprochable con Yahvé, por una parte, y con la tierra por él habitada, por otra; un problema que después le ha ocupado ardientemente hasta el final de su vida. Hay que resaltar que Jeremías —como Smend [251] y Hölscher [252] han hecho notar—, con todo su alabado individualismo, se ocupa hasta el final del pensamiento del pueblo. No conoce, como el gran maestro de su juventud, Oseas, una disolución de la idea de pueblo mediante la conservación de un resto, a pesar de que también a él se le presentó ese problema. [253]

El estrecho parentesco del planteamiento jeremiano con el del Deuteronomio es inequívoco para aquel que valora al Deute-

245. Procksch, *Geschbetr.*, 79.
246 Jer 2, 27.
247. Jer 3, 1 s.
248. Jer 2, 7.
249. Jer 2, 36 s.
250. Jer 3, 12. 18.
251. Smend, *Rel Gesch* , 248 s.
252. Holscher, *Proph.*, 297
253. Jer 6, 29; cf. Smend, *Rel. Gesch.*, 247.

ronomio como un documento que se esfuerza por restablecer en su pureza teológica la relación del pueblo de Dios que habita en la tierra de cultivo con Yahvé. Naturalmente que en lo tocante a la posición misma de Jeremías frente al Deuteronomio nos encontramos en gran dificultad. Mientras que nosotros, por el contrario, podemos seguir, como en ningún otro profeta, cada fase de su toma de posición interna ante los acontecimientos externos, no disponemos, en toda la época deuteronomista, de una sola palabra de Jeremías. Es cuestionable cómo ha de ser interpretado ese silencio. Lo vemos primero exhortando y juzgando e, inmediatamente, después del fracaso de la obra de Josías, lo encontramos de nuevo en plena lucha. ¿Habrá que interpretar esa pausa como una retirada de alguien que se cree eximido de su función de vigía? Jeremías se ha expresado precisamente con mucha claridad sobre lo que es contrario a su mensaje y no era el estilo de los profetas retirarse humillados y amargados. Si la implantación del Deuteronomio hubiese sido a los ojos de Jeremías un desacierto, sería simplemente imposible aceptar que el fiel Jeremías no hubiese levantado objeción alguna contra esa acción estatal, tan decisiva para la existencia religiosa de su pueblo. Esta consideración nos da ya alguna clarificación en el difícil problema. Del tiempo posterior, sin embargo, poseemos toda una serie de oportunas aseveraciones, aunque, en todo caso, sobre todo en lo tocante al contenido, son muy cuestionables. ¿Cómo han de ser interpretadas desde nuestro planteamiento básico?

Las razones aducidas contra la inautenticidad del capítulo 11, 1 s no son en manera alguna constructivas. Habría que encontrar una razón concluyente que mostrase con toda claridad cómo, en una época tardía, se pudo llegar positivamente a esta interpolación. El texto ha sido desplazado sólo a base del argumento negativo de su incompaginabilidad con la profecía de Jeremías. Los versículos 1-9 parece que están reelaborados. Los versículos 6-8 los separamos, juntamente con Giesebrecht y Volz, como secundarios. En ese caso no tendrían los versos nada que no fuese compaginable con Jeremías y la referencia al Deuteronomio, mediante el determinado *ha-b^{e}rit ha-zot* (esta alianza), que permanece incomprensible sin relación a una actualidad de todos conocida, muy difícilmente puede desconocerse. Quien atribuya ese texto al profeta, por razón de los sorprendentes contactos lingüísticos y en consideración de los sucesos violentos que fueron provocados por el Deuteronomio, muy difícilmente podrá presuponer en este tiempo en Jeremías una alusión general a ley mosaica. No sabemos absolutamente nada de una lectura de las frases

principales de la alianza (del Sinaí) en las grandes fiestas [254]. Sabemos, sin embargo, a través del Deuteronomio, de una lectura, que había tenido lugar poco antes, y de un compromiso (¡*b^erit*!). Un *b^erit* ha sido derogado y se encuentran claramente tres generaciones enfrentadas: los *yoš^ebe Y^erušalayim* (I) han derogado el pacto de los *abot* (II) y han vuelto a los pecados de los *abot-harišonim* (III). La palabra *šabu* significa que una generación se ha mostrado fiel a Yahvé [255]. En principio, es sumamente probable que el joven profeta, influenciado por Oseas, haya afirmado internamente esa formulación de un tan profundo pensamiento fundamental mosaico.

En Jer 16, 11 encontramos una posición positiva parecida de Jeremías frente a la Torá. Se deberá aceptar que en este tiempo se ha entendido ya por Torá un núcleo de proposiciones que se remontan a Moisés [256]. Si, por otra parte, los pecados de la generación actual pesan más que los de los padres que no observaron la ley, hay que ver ahí una alusión al entre tanto por vez primera vinculante Deuteronomio [257]. Jer 9, 12 y 22, 9 son reconocibles como glosas y no aportarían ningún conocimiento nuevo más allá de los resultados actuales.

Tanto más importante es, pues, el problema del sentido de Jer 8, 8. También aquí suponemos que la Torá ha de relacionarse con el Deuteronomio. ¿Cómo podría ser, si no, esclarecida en ese tiempo, de repente, aquella polémica de la profecía con una Torá que le es contraria? Pero el que sea el Deuteronomio el referido directamente en la protesta contra la mentira, no es aceptable. ¿Cómo podrían justificarse, entonces, aquellas palabras tan duras contra el Deuteronomio? ¿En qué se fundamenta, entonces, el *šeqer* (mentira)? Si el pensamiento base se refiriese al Deuteronomio, en ese caso tendríamos que ver un amplio enfrentamiento del profeta contra todos aquellos grandes opositores y, sobre todo, Jeremías no se hubiera callado en el momento decisivo, cuando el mal estaba todavía en sus comienzos y podría ser quizás atajado. La cólera de Jeremías, sin embargo, no se dirige contra la Torá en sí misma, sino contra el cómodo reclamo a su posesión, a eso se enfrenta él en la segunda parte de la frase, mediante la referencia

254. Volz, Comentario *ad loc.*, 130. ¿Dónde habla en Jer 11, 1-11 de una fiesta?
255. *Ibid.*
256. Compárese la exclamación de Helcías con 2 Re 22, 8.
257. De modo semejante, Volz, *o. c.*

a las ampliaciones ilegítimas [258], que prohíben un uso irreflexivo [259]. Los *sofᵉrim* no son en ningún caso los autores del Deuteronomio.

Tampoco en Jer 7, 21-23, conforme a nuestra comprensión del Deuteronomio, se contiene un ataque contra el mismo. Ya hemos expuesto cómo en el Deuteronomio el culto ha sido entendido en sentido moral y espiritual.

En ninguna parte se encuentran en el Deuteronomio sacrificios crematorios y sacrificios de holocaustos. Es oportuno pensar aquí las detallistas leyes sacrificiales que muy pronto, mediante la centralización del culto en Jerusalén, consiguieron gran significado. ¿Qué piensa Jeremías de ellas? La promesa de una relación correcta con la divinidad y de un bienestar terreno decansa sobre la obediencia moral (5, 23b). Solamente así será Israel pueblo de Yahvé y Yahvé será su Dios. ¿No es ése exactamente el contenido del Deuteronomio? Ya en 11, 4 llega Jeremías a la fórmula *wi-hᵉyitem li lᵉ-ʿam* (y seréis mi pueblo). Si, por tanto, en la confrontación con el Deuteronomio, se sitúa tan positivamente ante esta palabra de Yahvé, tiene que haber desempeñado para él un papel. Ahora bien, en Dt 26, 17 s, en una forma más amplia y solemne, en la gran fórmula del compromiso, que contiene «la suma del Deuteronomio», ocurre, tanto bajo el aspecto del contenido como de la forma, la misma expresión. Ya Bertholet [260], independientemente de los dos textos de Jeremías, ha sospechado que en estos versos se nos ha conservado la fórmula del compromiso de Josías. También el *šamaʿ bᵉ-qol* es muy frecuente precisamente en el Deuteronomio. Así pues, creemos nosotros que Jeremías, precisamente en este lugar, en consideración de las deformaciones cultuales, se remite al Deuteronomio, o en otra relación, al pueblo al que recuerda la rica fórmula de la alianza, bien conocida por todos. [261]

258. Budde, *Z. a. W.*, 1926, 217 supone, en relación con Jeremías 8, 8, que antes del libro de Josías ha existido un código deuteronomista sin la ley de centralización. Con su implantación se ha hecho, a partir de la religión del corazón, una reforma del culto. Es curioso a qué hipótesis conduce la alternativa, tenida como un dogma, de la religión del corazón y la reforma cultural. Nosotros pensamos que la reforma cultural, que viene exigida en el Deuteronmio, está al servicio de la interiorización. Pero, ¿dónde se encuentra, pues, en Jer 8, 8 algo de protesta contra el culto deuteronomista?

259. Así Orelli; Giesebrecht, Comentario *ad loc.*; Procksch, *Equ.*, 276; Hempel, *Schichten*, 41; Budde, *Z. a. W.*, 1926, 217 s. Si uno se decide a suprimir el segundo *šeqer*, con Volz (Comentario *ad loc.*), en ese caso podría interpretarse el texto de otro modo: para la mentira, es decir, con efecto contrario (véase el *la-šeqer* Jer 3, 23 ó 1 Sam 25, 21 = en vano) ha trabajado el punzón de los escribas.

260. Berth., Comentario *ad loc.*

261. Véase aquí Klostermann, *Pent.* I, 87 s.

Aunque sin relación directa, el discurso del templo, bajo el aspecto del contenido, tiene ciertamente importancia para nuestro tema. Tampoco aquí combate Jeremías contra el Deuteronomio, sino contra la seguridad carnal. Frente a ella opone la religiosidad moral. Pero ahora es sorprendente la promesa que acompaña a tan correcta piedad. El pecado del pueblo no se traduce en un rechazo del santuario, en sí mismo, que, está, como quien dice, por encima del pueblo, sino en un rechazo del pueblo. El castigo no es algo así como una disminución cúltica, de modo que el pueblo tenga ahora que continuar viviendo sin santuario, sino la pérdida de la característica del pueblo. Una tal significación del templo, desvinculado como quien dice del pueblo, no la conoce Jeremías. Tanto para el Deuteronomio como para Jeremías, el templo adquiere, en primer término, su importancia mediante la existencia de un pueblo de Dios que reside en el país. Se ha dicho frecuentemente que Jeremías combate contra la falsa confianza en el templo. Pero existe todavía una alusión más aguda en aquellas frases. La oposición no es entre una falsa confianza y una correcta confianza (algo así como: el pueblo ha de ser consciente de que la estancia de Yahvé en el templo está dependiendo de su posición moral). En estos versos no se dice absolutamente nada de falsa confianza. La oposición es, por tanto, más amplia y más fundamental. Aquí: la mirada puesta en el lugar cultual. Allí: el templo se mantiene y cae con el pueblo, no es un factor independiente, sobre el que se ha de orientar el pueblo, sino que, se podría decir que está allí secundariamente a causa del pueblo. Así se explica aquella lógica inconsecuencia en los versículos 3 y 7 —se esperaría que en el segundo miembro de la frase se prometiese la estancia de Yahvé y menos la estancia del pueblo en este lugar— a partir de la importancia primaria, que toma también en el mundo mental de Jeremías el concepto de pueblo y no un problema cultual. [262]

262. No creemos que en Jer 7, 3 y 7 (TM), que contiene aquí un sentido preciso, haya de ser marginado en favor de Aqu. (Volz, Comentario *ad loc.*). Jerusalén no puede ser el *maqom ha-zeh* (este lugar; cf. 29, 10), tanto más cuanto que v. 7 sigue claramente *eres*, así como en el v. 14 está enfrentado el *maqom* a *bayt*. Ambos tiene que eliminarlos Volz. Pero también todo el v. 15 tiene que caer como absurdo. ¡También en 26, 6. 11 la ciudad, como lugar de habitat humano, está amenazada! Si se ponderan las lecturas, de modo general, aparece Aquilas como tardío con su interés por la estancia de Yahvé, el TM como más primitivo con la reflexión directa acerca de la permanencia de la esencia del pueblo. La consecuencia que se esperaría en 7, 3 y 7, a saber, que Yahvé premiaría a su pueblo con su presencia cúltica, no se obtiene. De modo sorprendente, la consecuencia que se sigue del pecado del pueblo no recae sobre el templo. Nos encontramos todavía en un estadio primitivo que no reconoce aún aquel énfasis del culto. Jeremías es de la idea de que la gracia

34, 8 s nos lleva a un tiempo esencialmente más tardío. Puukko ha mostrado [263] que la cita no se corresponde ni con Dt 15 ni con Ex 21, 1 s. Naturalmente que la diferenciación con Dt 15 parece ser más bien de tipo formal (la extensión del efecto de la ley también a los oyentes femeninos no está expresada), mientras que la diferencia con Ex 21 es más objetiva y profunda [264]. También parece que Jeremías se apoya, en el vocabulario, en Dt 15. Sorprendente, sin embargo continúa siendo la diferencia apuntada, debido precisamente a que en el v. 9 se nombra también dos veces a la mujer esclavo. Volz atribuye la cita del texto legal a un sabio lector. Por tanto, de ese texto no se puede sacar aquí conclusión alguna, tanto más cuanto que en este lugar no ocupa al profeta el Deuteronomio en sí mismo, sino más bien una conducta indigna y contra la que él, probablemente, ha tomado también posición, aun cuando con ello no haya querido ponerse, en principio, a favor del Deuteronomio.

Tampoco la relación de Jr 3, 1 s y Dt 24, 1 s puede ser interpretada en nuestro tema de modo positivo. Jeremías parte de un principio jurídico válido en general en Israel [265], que también ha sido resaltado en el Deuteronomio. Estos versos tampoco dicen nada sobre la posición fundamental del Jeremías frente al Deuteronomio. [266]

Pero, al menos, sin violencia alguna, resulta clara una posición de Jeremías ante el Deuteronomio. A través ya de la dependencia de ambos respecto de Oseas, queda condicionado un parentesco entre las concepciones fundamentales y entre los planteamientos principales. En su consideración de la historia, en su pensamiento del pueblo (unificación del pueblo de Dios), en su polémica contra el culto de la naturaleza y en la exigencia de un culto moral, espiritualista, están ambos, de modo inequívoco, muy cercanos. Así demuestran también los textos del libro de Jeremías, en tanto en

de Yahvé es reconocible en la existencia del pueblo y, de modo contrario, todo pecado repercute directamente en la existencia del pueblo entero y no en una disminución cúltica. Esto corresponde totalmente a la subordinación deuteronomista del culto al pensamiento del pueblo. Por último aparece como difícilmente imaginable que la concepción del *šem Yahweh*, que es nombrado sobre un lugar, y la otra de la estancia propia de Yahvé en medio de su pueblo —expresiones bajo las cuales yace ciertamente toda una determinada serie de ideas—, las haya utilizado Jeremías de un modo indiferenciado estrechamente yuxtapuestas.

263. Puukko, *Jeremias Stellung zum Dt. Alt. Studien.*, 1913, 146.

264. Puukko, en todo caso, considera la discrepancia con el Deuteronomio como más significativa. Muy diferente Giesebrecht, *Komm.*; Steuern., *Einl.*, 196; Cornill, *Einl.*, 32.

265. Volz, Comentario *ad loc.*

266. Así también Puukko.

cuanto permiten reconocer una referencia al Deuteronomio, una forma positiva de posición del profeta frente a este documento. De ese modo se acopla perfectamente la amigable relación de Jeremías con diferentes hombres de la reforma, descrita en detalle por Puukko. [267]

Pero, como todo el mundo sabe, con la mención del teologúmeno antes citado no queda descrita la dimensión del mensaje jeremiano. Al tiempo álgido de la reforma siguió pronto un fracaso. El pequeño pueblo, antes de un solo espíritu, se disolvió internamente. Unos se volvieron de nuevo al culto de Baal, otros a la adoración de la reina del cielo, otros atizaron un desatinado chauvinismo, a otros el templo de Yahvé se les convirtió en fetiche. Fue una especial tragedia el que Jeremías hubiese luchado tanto contra el pecado de la holgazana seguridad [268]. Las ondas que había expandido la gran reforma quedaron pronto paralizadas. Está claro que esta circunstancia no podía pasar en vano por el espíritu profundo de aquel tiempo. No es este el lugar adecuado para describir el martirio que sobrevino a Jeremías a causa de su vinculación profunda con su expectante, sufriente y, por último, destrozado pueblo. Sus exigencias no cambiaron, pero sobre su realización sazonaron para él, en sus durísimos días, los últimos conocimientos. No queremos creer que Jeremías, en el tiempo de esta crisis, con sus sentencias 3, 10 [269] y 4, 3 s haya tenido en vista sólo las excrecencias del Deuteronomio o la trivialidad que la reforma trajo consigo [270]. Tales objeciones hubieran sido posibles a cualquier contemporáneo serio y para ello no hubiera sido necesario un Jeremías. Si la salvación añorada, la creación desde arriba, apareció ante él, ante los ojos del vidente, como una nueva alianza, se encuentra frente a éste no una deformación, quizás todavía subsanable, sino toda la potente concepción de la antigua alianza, más allá de la cual ha visto Jeremías. El ha descendido hasta la última frontera de la posibilidad humana: el negro no puede mudar su piel [271]. Jer 31, 31 s debe ser considerado en verdad como el producto de su enfrentamiento con el Deuteronomio.

267. Si, en realidad, han de distinguirse tres familias Safan, queda aquí simplemente mencionado. Es, sin embargo, imposible que en el último entrelazamiento de religión y política, precisamente durante este tiempo, se haya alzado aquella amistad sólo sobre la armonía en cosas de política y no en el seguimiento de los mismos ideales religiosos.
268. Jer 5, 12; 6, 14; 7, 4 s; 23, 17.
269. Cornill, Duhm, Comentario *ad loc.*; de modo semejante Volz.
270. Así, más o menos, Marti en *Z. Th. K.*, 1892; Lehmann, *Haupt. Israel*, 140.
271. Jer 13, 23.

¿Cómo podría, si no, esclarecerse que precisamente Jeremías como primero de los profetas apareciera de repente de modo tan violento con una nueva idea de la alianza? Allí resuena de nuevo en Jeremías aquel pensamiento del pueblo: Israel será pueblo de Yahvé; Yahvé será su Dios [272]. Entonces se soluciona aquella complicada cuestión sobre la Torá y sobre la *da'at Yahweh* (conocimiento de Yahvé), por la que Oseas y el Deuteronomio se esforzaron. Precisamente el contenido de 31, 31 s, el nuevo gran pensamiento del pueblo, que Jeremías desarrolla, muestra claramente que Jeremías no ha entrado en conflicto con partes individuales o con deformaciones o incluso influencias inadecuadas del Deuteronomio. El que el profeta haya dudado de la fuerza salutífera de todo el complejo, hace a la crisis tan profunda y decisiva y comprendemos muy bien cómo precisamente esta confusión le condujo hasta muy cerca de las puertas del nuevo testamento. Partiendo ya simplemente de ese punto de vista se nos descubre el sentido último de la relación de Jeremías con el Deuteronomio: precisamente a través de la profecía de Jeremías sobre la nueva alianza de Dios resulta —no puede formularse de otro modo— una especie de toma de posición paulina ante esta ley: no podemos sacar un rechazo del Deuteronomio de ninguna sola palabra. Su posición positiva ante él no es una fase tardíamente superada de su desarrollo. Eso lo muestra sobre todo con mayor claridad Jer 31, 33: la ley no ha sido para él derogada, aunque, a pesar de esa reafirmación, ha sido superada en última instancia: mediante su fe en una pura acción de Dios [273]. La base de la nueva alianza —aquí Jeremías se ha adelantado al Deuteronomio— es una creación no terrena de Dios.

Con esto nos encontramos en un punto decisivo de nuestra investigación. El pensamiento del pueblo de Dios era, según nuestra opinión, la quintaesencia y la entidad del Deuteronomio y precisamente a través de un nuevo pensamiento del pueblo, Jeremías ha juzgado al Deuteronomio. Desde innumerables puntos de vista se ha ejercido una crítica sobre el Deuteronomio, pero existe sólo una atalaya desde la que se puede afrontar correctamente y con fruto el Deuteronomio: el punto desde el que lo juzga Jeremías. Sólo desde la fe en la nueva alianza recaerá el sí y el no, en sentido adecuado, sobre el Deuteronomio.

272. Jer 31, 33.
273. Así también 32, 40 s.

Con plena justificación se ha observado de qué manera tan modesta ha caído la propia esperanza concreta de futuro de aquel profeta. No se predica ninguna catástrofe radical, ninguna abolición de orden natural.[274]

La adquisición de un trozo de terreno se hace símbolo del tiempo de salvación. Puede preguntarse si Jeremías se ha imaginado la situación futura del pueblo de Dios con esencia y marcos nacionales. Sión no está en el centro de estos pensamientos, aunque su esperanza permanezca fuertemente unida a Palestina[275]. Cualquiera que sea el modo concreto en que se ha configurado el tiempo de la salvación en Jeremías, esto está claro: fe religiosa y estado caminan separados[276], esto es, la nación en sí misma, el entero e inflexible núcleo político no forma ya la base sobre la que se levanta el orden de salvación del pueblo de Dios. No se puede decir, sin embargo, que Jeremías haya contrapuesto a la religión, ligada todavía en el Deuteronomio con la idea étnica del pueblo, el individuo, que está en la inmediatez de Dios. También en Jeremías, el fin último de Dios es el pueblo. Lo nuevo que ha aportado Jeremías es el conocimiento de la base espiritual del pueblo de Dios, que ha sido sacado de la cuestionabilidad de los órdenes naturales. Una nueva creación de Dios tiene lugar. Dios pondrá —aquí opera el individualismo jeremiano sobre el nuevo pensamiento del pueblo, profundizando y estimulando— la Torá en los corazones. Entonces será Israel el pueblo de Dios.

274. Smend, *Rel. Gesch.*, 253; Duhm, *Theol. d. Proph.*, 251.
275. Volz, Comentario *ad loc.*, 306.
276. Duhm, *Theol. der Proph.*, 215.

FE Y CONCEPCION DEL MUNDO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO *

I

La formulación de nuestro tema da por adelantado que se admite el prespuesto de que existe un dilema: fe y ciencia, fe y concepción del mundo, que ambas realidades no son en manera alguna una misma cosa, que entre ambas puede existir ocasionalmente una tensión tal que se necesite un esfuerzo ordenador para situar a las dos formas de comprensión humana en una relación adecuada. Esto es hoy para nosotros suficientemente conocido. Pero precisamente eso es algo peligroso, ya que con ello estamos inclinados a comprender los textos y problemas veterotestamentarios a partir de la imagen-guía de nuestra propia problemática y, si es posible, a esperar una orientación que nos sirva. Este sería ciertamente el camino más seguro para errar nuestra tarea, que, en un primer momento, ha de ser exegética. Sería indudablemente mucho más adecuado comenzar primero con la tesis de que muchos textos del antiguo testamento (relato de la creación, himnos, composiciones sapienciales) demuestran una comprensión del mundo totalmente consecuente con la fe y sorprendente para nuestra propia mentalidad y que, precisamente a causa de esta circunstancia, no se puede trasladar tan sencillamente a nuestra propia situación. Israel ha desarrollado muy raramente, en el aspecto teórico-fundamental, su concepción del mundo. Generalmente ocurrió esto en el modo de una participación personal muy fuerte, es decir, en la manera de una confesión, ya sea en una alabanza o en una lamentación. Ya hablase con

* Conferencia pronunciada con motivo del 575 aniversario de la erección de la Universidad de Heidelberg.

Dios, como en los salmos, o de Dios, como en las obras históricas y escritos sapienciales, siempre se trataba en definitiva de un discurso dialogante. Israel ha aprendido a conocer al mundo en el diálogo con Dios. Cualquier transformación, cualquier complicación, que tampoco ha faltado, ha tratado de repensarla y esclarecerla Israel en ese diálogo. No se piense, que se trata aquí de una comprensión del mundo acientífica en su base, que no puede ser verificada por nosotros en ninguna manera: tras los textos del antiguo testamento existe también algo así como una comprensión científico-racional del mundo, en todo caso una voluntad consecuente y seria de comprensión. Precisamente bajo ese aspecto no ha de ser subestimada la aportación espiritual del antiguo oriente, ya que Israel no se encontraba solo en esos esfuerzos y podía apoyarse también en lo que había sido elaborado en otras partes.

Pero este conocimiento —queda admitido— sobre el mundo aparece en Israel muy raramente expuesto de modo independiente y por sí mismo, sino que, donde aparece, lo hace en una forma concomitante, a saber, dentro de la fe que se sirve de esos materiales para expresar sus propios postulados. Vemos, por tanto, en Israel un estrechísimo cambio de relaciones entre fe y concepción del mundo, una especie de diálogo permanente entre el uno y el otro. Esto significa que la concepción del mundo de Israel tenía desde el aspecto de lo teológico una cierta sensibilidad y vulnerabilidad y viceversa. Se presentaban trastornos en su vida de fe, sufría también entonces su concepción del mundo.

Un ejemplo característico es el salmo 104. Allí se alaba a Dios.

Haces brotar en los valles los manantiales...
Haces nacer la hierba para las bestias
y las plantas para el servicio del hombre
para sacar de la tierra el pan...
Has hecho la luna para medir los tiempos,
el sol, que conoce su ocaso.
Extiendes las tinieblas y es de noche
y en ella corretean todas las bestias
del bosque,
rugen los leoncillos por la presa,
pidiendo a Dios así su alimento...
Todos ellos esperan de tí,
que les des alimento a su tiempo.
Tú se lo das y ellos lo toman,
abres tu mano y se sacian de bien...

El salmo, en primer lugar, es un ejemplo para el aspecto del diálogo. El tú se mantiene hasta el final. Esto y el hecho de que todo el conjunto haya de ser tomado por una composición poé-

tica grandiosa, no excluye, sin embargo, en manera alguna, que el texto no exprese una forma muy determinada de concepción del mundo, que, por su parte, tenga una larga prehistoria. La explicación de los manantiales del océano subterráneo, los diferentes espacios vitales de los animales, las referencias astronómicas etc.

Si se considera al salmo más de cerca, entonces no aparece su contenido tan sencillo. Por una parte se presenta como una masiva afirmación de fe, pero, por otra parte, aparece impregnado por una penetrante racionalidad: los manantiales están ahí para los animales y las plantas, las hierbas de la tierra aportan el pan al hombre, los árboles están ahí para las aves, los montes para las gamuzas. Las estrellas determinan los tiempos. La noche está pensada para los animales, el día, por el contrario, para el hombre y su trabajo... Aquí habla claramente una espiritualidad muy ilustrada, incluso ya científica, que se maravilla ante un universo que se ha desmitologizado completamente. Pero designar a este salmo como «salmo de la naturaleza» sería equivocado. Su aseveración propia vale para Dios y no para la naturaleza. Sus afirmaciones contienen en detalle puros *credenda.* Muestra cómo el universo entero está abierto hacia Dios, cómo necesita, en último término, de su alimento, pero cómo también se hace partícipe realmente de esa alimentación. El verso clave del salmo es una afirmación de que toda creación «espera» en Dios (v. 27 s). El salmo es para mí un bonito ejemplo de que Israel no ha conocido lo que nosotros designamos con el concepto de naturaleza. Naturalmente que ha percibido también el área de lo que nosotros llamamos naturaleza. Israel, como cualquier otro pueblo, ha empleado para su actividad cognoscitiva todas las posibilidades de su comprensibilidad racional. Pero lo ha entendido de otra manera. No le fue posible, en efecto, cristalizar todas estas percepciones y conocimientos en un concepto objetivo, estático, ya que cuando nosotros hablamos de la naturaleza, estamos pensando algo dado objetivo e independiente, un organismo ordenado, cerrado en sí mismo. Pero así no ha visto Israel al mundo. Prescindiendo de que Israel ha sentido seguramente el mundo mucho más como evento que como ser, se puede decir de modo general, con cierto peligro, aunque quizás no irrealmente: el mundo era para él una incesante actuación sostenedora, alimentadora, de Dios. En todo caso, para Israel era imposible prescindir en su concepción del mundo de estos componentes divinos, lo cual, sin embargo —lo vuelvo a repetir— no excluye que en esa percepción del universo estuviesen también en acción las fuerzas de la *ratio.* Por esto este salmo, pero sobre todo el relato de la creación de Gén 1, es un

signo de que la fe encontró en Israel una compañera, un instrumento, en la concepción racional, ya existente, del mundo, del cual pudo servirse sin dificultad para el desarrollo de su propio testimonio sobre la creación y con cuya ayuda pudo él mismo expresarse. (Hoy, como es sabido, nos encontramos exactamente en la situación contraria).

Pero no siempre fueron las cosas tan fáciles en Israel. La regulación entre fe y concepción del mundo no fue realizada de una vez para siempre. También tuvieron lugar a veces ciertos cambios en esa relación, incluso tensiones. El objeto de esta lección consiste en mostrar algo de esto.

Como se sabe, Israel ha remontado lo especialísimo de su relación con Dios a una elección divina y a una cadena de continuadas teofonías. De modo correspondiente, siempre ha expuesto su propia historia (o parte de ella) bajo aspectos teológicos. Este fue el objeto particular único de su conocimiento y de su fe. Pero Israel conocía también el mundo y el universo de otros pueblos. En lo referente a esto existe allí un eco de admiración, ya que una visión tan universal del mundo, como la que se desarrolla, por ejemplo, en Gén 1 ó en la «tabla de los pueblos» (Gén 10), no se encuentra en ningún pueblo antiguo. ¡No se piense que tales aspectos puedan darse sin una prolongada e intensa concentración mental en el objeto! Estos son los dos objetos, contemplados tan intensamente por el pensamiento de Israel: lo universal y lo particular. Nuestra cuestión reza ahora: ¿cómo ha determinado Israel su mutua relación?

Si miramos, bajo este punto de vista, la imagen histórica del llamado código sacerdotal, aquella monumental documentación de una historia que va desde la creación del mundo al establecimiento del tabernáculo, no encontraremos, significativamente, absolutamente nada que nos permita deducir, a este respecto, tensión alguna. Ni una sola vez se tiene en tal obra la impresión de que exista en ese doble aspecto problema alguno. La obra abre en Gén 1, con la creación del mundo, la dimensión de la historia y conduce, luego, a través de la historia del diluvio hasta la tabla de los pueblos, donde se desarrolla una visión universalista de incomparable alcance. Pero, después, nos conduce la obra rápidamente, pasando por una genealogía, hasta Abrahán y hasta donde ve, en último término, la disposición de la salvación para Israel, a saber, el establecimiento del tabernáculo y del culto sólo allí permitido. El hecho de que el paso de lo universal a lo particular se haya realizado tan sorprendentemente sin problema alguno, solamente puede ser explicado por la circunstancia de que la po-

sición teológica desde la que se ha esbozado todo ese tramo de historia, no se encuentra en el principio, sino en el fin: el autor se encuentra con su fe en el lugar del tabernáculo, en el círculo, por tanto, de la ordenación salvífica. Pero, para hacer justicia a todo el peso de la puesta en marcha del proceso de salvación, se alarga y traza hasta sí una línea histórica a partir de la creación.

Por tanto, los capítulos de la creación del mundo y de la tabla de los pueblos han sido desarrollados no tanto en interés de una concepción general del mundo sino, más bien, en interés de la propia comprensión teológica de Israel. La parte universalista de la historia de los orígenes contiene así una tremenda pretensión: quien quiera entender rectamente a Israel y a su relación con Dios, tiene que situarse en su concepción histórica ya desde la creación del mundo, Israel tiene su puesto en las ideas de Dios sobre el mundo (más tarde tendremos que acordarnos de nuevo de esta frase).

El acoplamiento de la historia universal de los orígenes y de la historia particular de la salvación está ya más intensamente esclarecido en el yahvista, pues describe la historia de Dios con la humanidad como una descomposición gradual de su relación con Dios. Pero luego, con la historia de los patriarcas, en las palabras de la vocación de Abrahán («en ti serán benditas todas las generaciones de la tierra», Gén 12, 3) hace una indicación de que la incipiente historia de Dios con Israel desembocará en una bendición de todos los pueblos.

II

Los cielos narran la gloria de Dios
y el firmamento anuncia la obra de sus manos...
El día transmite el mensaje al día
y la noche a la noche pasa la noticia ..

La arcaica composición poética comienza con la constatación de que del cielo, de la creación misma entera, sale incesantemente un himno de alabanza. El universo se gloría como creación. Tiene un lenguaje; de él sale un anuncio. De la legitimidad de este anuncio se hace garante la cadena de la tradición, que conduce por los días y las noches, sin interrupción alguna, desde la creación hasta

el presente. Con la frase del sol que sale por las mañanas semejante al esposo y sube en su voluptuosidad hasta los cielos, se rompe la composición poética, que es sin duda un fragmento. Pero ha encontrado más tarde la continuación:

La ley del Señor es perfecta, restaura el alma
El testimonio del Señor es fiel y
hace sabio al simple...

Existe todo un mundo entre el arcaico himno y este canto laudatorio de la Torá. A ningún lector le puede pasar desapercibida la ruptura del estilo, ya que esta alabanza de la Torá es sabia, instructiva, sin artificio. Esta prolongación, sin embargo, que ha encontrado el viejo himno, es algo muy distinto de un incomprensible desliz redaccional. Por el contrario: es una adición teológica muy pensada. Recordemos que el viejo himno hablaba de un pregón, de un testimonio, que procede del cosmos. Pero ¿es oído por el hombre? ¿Es quizás para él imperceptible? En todo caso hay ocasión suficiente para hablar también de la revelación que él puede escuchar. Esta ha sido para él un evento histórico. Tienes cerca de ti a la palabra, en tu boca y en tu corazón (Dt 30, 14). Si se habla de una proclamación, se ha de hablar también de la revelación acaecida principalmente a Israel. Pero ¿existe ahí un equilibrio entre lo universal y lo particular? Nada parecido se intenta aquí. Se produce un plegamiento burdo en la composición poética y en la otra parte está la palabra de la otra, la revelación histórica.

Pasamos ahora a una composición rarísima, que está incluida en el diálogo del libro de Job, que puede ser interpretada desde sí misma.

Tiene la plata sus veneros
y el oro lugar en que se acrisola.
Se extrae el hierro del suelo
y de la roca fundida sale el cobre.
Se pone fin a las tinieblas,
se escudriña hasta el extremo límite la piedra...
Se perforan galerías olvidadas del pie,
se suspenden y se balancean lejos de los hombres...
Mete su mano en el pedernal
(el hombre) y subvierte los montes de raíz.
Abre galerías en las rocas
y descubren sus ojos todo cuanto hay de precioso...
Pero la sabiduría ¿dónde hallarla?
¿dónde está el lugar del entendimiento?
No conoce el hombre su senda,
ni se halla en la tierra de los vivientes... (Job 28).

La composición poética comienza con la descripción de una antigua mina (algo único en la literatura antigua) y habla de las aparentemente posibilidades ilimitadas del *homo faber*. Al mismo tiempo se expresa en ella una profunda resignación. El sometimiento del mundo, del que es capaz el hombre, no puede engañar al hombre de que él permanece excluido de lo más esencial, a saber, de una comprensión verdadera. La composición poética llama sabiduría a eso inalcanzable y con ello piensa en algo existente en el mundo, algo dado y creado por Dios, pero inasible para el hombre. El texto es importante para nuestra problemática, ya que supone una voluntad de conocimiento y de sometimiento que funciona completamente independiente de su componente religioso. A este poder humano le están abiertas posibilidades admirables. Sin embargo, él no puede penetrar en el conocimiento de lo más esencial del misterio divino del universo.

Dios es el que conoce sus caminos...
Cuando dio peso al viento
y dispuso las aguas con medida...
entonces la vio y la evaluó,
la fundó y la conoció a fondo:
(y dijo al hombre:
el temor de Dios, ésa es la sabiduría,
apartarse del mal, ésa es la inteligencia).

El final de la composición (puesto arriba entre paréntesis) pide todavía una palabra más. Su intención es totalmente diáfana: la sentencia saca al hombre del objeto sin esperanza de su interrogación y le muestra el lugar donde él tiene parte en la sabiduría: ¡su sabiduría es el temor de Dios! Esta sentencia no puede pertenecer originariamente a la composición poética. Es prosa, y, además de eso, su estilización como alocución divina está fuera de contexto. Pero sobre todo pasa a un concepto muy diferente de sabiduría, ya que no se piensa más en el sentido dado al universo, sino en la sabiduría que ha de ser practicada por el hombre en la vida. ¡Una adición teológica, por tanto, de nuevo; otra ruptura bastante burda del estilo! Piénsese como se quiera sobre el nivel teológico de esta adición —muy difícilmente puede ser reprimido en pesar de que la excelente composición poética termine ahora así—, nos encontramos ante un serio intento de mostrar un camino, que saque de la oscuridad despiadada la concepción universal del mundo.

En el capítulo 8 del libro de los proverbios se halla una amplia composición poética sobre la sabiduría.

¿No está ahí clamando la sabiduría
y dando voces la inteligencia?...
A vosotros, mortales, clamo
y me dirijo a los hijos de los hombres...
Por mí reinan los reyes
y los jueces administran justica.
Por mí mandan los príncipes
y gobiernan los soberanos de la tierra...
Dióme Yahvé el ser en el principio de sus caminos,
antes de sus obras antiguas.
Desde la eternidad fui yo formada,
desde los orígenes, antes del principio del mundo...
antes que los abismos, fui engendrada yo...
Cuando (Dios) echó los cimientos de la tierra,
estaba como amada a su lado,
era siempre una delicia
y me solazaba ante él todo en todo tiempo,
recreándome en el orbe de la tierra,
siendo mis delicias los hijos de los hombres.
Oídme, pues, hijos míos,
atended la exhortación, para que seáis sabios.

El llamamiento de la sabiduría tiene algo de *ultimatum*. La vida y la muerte para los hombres depende de su audición. ¿Quién es esta sabiduría? Ella levanta la más alta pretensión, ya que, como se ha dicho correctamente, es una entidad, donde Dios mismo quiere ser buscado y amado. En esa voz misma —¡tremenda afirmación!— se encuentra encerrado lo que poseen de verdad los pueblos. («Por mí reinan los reyes y los poderosos administran la justicia»). Esta sabiduría, que se manifiesta —y esto está expuesto en la sección central de la perícopa, de muy difícil interpretación—, se identifica con aquel secreto de la creación, inmerso en el universo, del que habló Job en el capítulo 28. Las afirmaciones se siguen en un fuerte *élan* poético, de ahí que sea puesto un límite perceptible al análisis intelectual. En todo caso, está bien claro que este misterio de la creación ya en la creación ha bañado al mundo y a los hombres en una serena esterilidad. Si se intenta sacar a la afirmación de su revestimiento casi mitológico, tal es entonces lo que se quiere decir: todo lo creado trasciende hacia Dios. En él se encierra un misterio de creación, que testimonia a sí mismo. Está rodeado, bañado, de un brillo, que refleja en último término a Dios. Si las perspectivas aquí abiertas son tan profundas, es también ciertamente muy característica la manera en que se determina en esta composición poética, la participación del hombre en esta sabiduría. El no la puede alcanzar por la especulación, sino sólo por su seguimiento. Pues esta parte intermedia en la composición poética, que iden-

tifica a la sabiduría que clama a los hombres con aquella otra sabiduría que como el misterio del mundo está cercada por la creación, sirve solamente para su legitimación ante una generación que en el orden de las ideas se ha hecho muy exigente: yo, que clamo a vosotros para que toméis una decisión, yo, cuya voz os apela ahora terminantemente, yo —tenéis que saberlo— soy la misma que desde el principio, incesantemente, juega en torno vuestro y del mundo como misterio de la creación. Solamente *podéis tener participación en aquel profundo misterio del mundo* a través de la obediencia a mi llamamiento, o solamente a través del seguimiento. Si de este modo hemos podido determinar correctamente los pensamientos fundamentales de la gran composición poética de Prov 8, en este caso la diferencia entre ella y Job 28 no es tan grande. Sin embargo, en el estado anímico hay una gran diferencia, ya que Job 28 es sobrio y resignado. Aquí la cuestión aborda frontalmente el profundísimo misterio y retrocede del rechazo. En la composición poética de Prov 8, por el contrario, la alocución viene del misterio del mundo. En eso existe ya una diferencia entre las dos composiciones poéticas. En el resultado, sin embargo, son semejantes. La sabiduría y con ella la participación en el secreto de la creación del mundo solamente se dan al hombre en la obediencia a la voz, que, en su lugar histórico, le llama a la decisión en favor de Dios.

Por último aduzcamos todavía otra composición poética, donde la sabiduría habla de nuevo de sí misma, de nuevo en prodigiosas predicaciones de sí misma, de nuevo dirigiendo la mirada retrospectivamente hacia los tiempos de los orígenes.

Yo salí de la boca del Altísimo
y como nube cubrí toda la tierra.
Yo habité en las alturas
y mi trono fue columna de nube.
Sola recorrí el círculo de los cielos,
y me paseé por las profundidades del abismo ..
En todo pueblo y nación imperé,
en todos busqué descansar.
¿En la región de qué tribu he de habitar?
Entonces el criador de todas las cosas me ordenó,
mi hacedor fijó el lugar de mi habitación
y me dijo:
«Habita en Jacob
y toma posesión en Israel».
En el tabernáculo santo, delante de él, ministré
y así tuve en Sión morada fija y estable (Eclo 24, 2 s).

Según su propio testimonio, la sabiduría viene de Dios. Ella gobierna la creación entera, ella es también la fuente de la posesión de la verdad de todos los pueblos. Pero —y esa frase es la clave de todo— ahora ocurre algo: ella ha «buscado» y, como lo sabemos también a través de otro texto (Prov 1, 24-28), ha buscado en vano entre los hombres una morada, una verdadera acogida, una comprensión auténtica (la misma representación se repite en el evangelio de san Juan: el logos vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron, Jn 1, 11). Nuestro texto precristiano insinúa una catástrofe antiquísima que ha acaecido a esta revelación de Dios en el mundo. Los hombres se han cerrado a esa revelación de Dios que gobierna el universo entero. Ellos no la comprendieron. En estos pocos versos se expone un trozo decisivo de la historia entre Dios y los hombres. El catastrófico evento aquí expuesto, en un cierto sentido, podría ser comprendido como un paralelo a la historia de la caída en el pecado (Gén 3), que habla también de un fallo de los hombres frente a Dios, de una apostasía de Dios que fue de imprevisibles consecuencias para el conocimiento de la verdad y de Dios. Pero entonces —continúa nuestro texto—, cuando la sabiduría buscaba vanamente entre los hombres una morada, Dios se hizo un nuevo plan: él fijó a esta revelación divina una morada en Israel. De este modo la composición poética da una explicación etiológica de la especial posesión de la verdad por parte de Israel. ¡Solamente así puede explicarse la plenitud de su conocimiento de Dios!

¿Qué es lo que hay de común entre los tres textos sapienciales (Job 28; Prov 8; Eclo 24)? Todos suponen una voluntad fuerte, exigente, de conocimiento en relación con el mundo. Quien pudo llegar al no de Job 28, tuvo antes que haberse preguntado con toda insistencia. Hay que presuponer la apremiante voluntad de conocimiento de muchos pensadores y generaciones tras el resultado de este texto. En él ha sido abonado el resultado de una observación de la naturaleza, larga y muy independiente. Quizás Israel no haya sido capaz precedentemente de perseverar de un modo tan intensivo en una imagen del mundo completamente desmitologizada. (Aquí bien se pudiera hacer la pregunta de si conocemos nosotros un mundo desmitologizado hasta sus últimas consecuencias, que sea para nosotros solamente creación. ¿No alteramos nosotros lo que Israel pensaba con nuestro concepto de naturaleza? ¿Es que quizás no podamos representarnos correctamente lo que el compositor de Job 28 veía como universo?).

Pero más importante es lo siguiente: los tres textos demuestran el esfuerzo de poner a este secreto de la creación, sin duda

alguna conocido, en relación con la revelación histórica acaecida a Israel, especialmente con la teofonía del Sinaí. Todavía más: estos textos se esfuerzan por establecer una identidad entre las dos testificaciones de Dios, la de la creación y la de la historia. Teológicamente ocurrió esto de modo muy indiferenciado, casi un poco burdamente en la adición introducida en Job 28; de manera, por el contrario, muy pensada y profunda en las composiciones de Prov 8 y Eclo 24. Ahora, sin embargo, se puede hacer uno idea clara de la tremenda transformación que se ha operado frente a la concepción histórica del código sacerdotal, que se expresa en Gén 1. Al principio hemos dejado constatado que la posición teológica, desde la cual fue esbozada la exposición, yace dentro del orden de salvación de Israel y desde allí el autor ha trazado la línea histórico-teológica desde la creación del mundo hasta sí mismo. Ya que, para entender correctamente a Israel, hay que ponerse en la creación del mundo. Pero ahora el planteamiento teológico en nuestros tres textos ha girado 180 grados. En ellos no se trata de comprender a Israel (como en el código sacerdotal), sino de una comprensión del mundo. Y, de manera correspondiente, la frase reza de modo contrario: quien quiera entender al mundo como creación, tiene que pertenecer al pueblo de Dios. No existe, por tanto, ningún camino directo a Dios a partir de los secretos del mundo. Este vuelco en el planteamiento está en dependencia con una situación nueva en el aspecto espiritual, sobre todo con exigencias intelectuales-espirituales, con una nueva voluntad de conocimiento respecto al mundo, de la que nosotros hoy tenemos cierta idea. Si estos tres textos salen al encuentro, por una parte, de estas nuevas necesidades intelectuales, en cuanto que se abren plenamente al planteamiento, incluso lo recogen, en la respuesta, permanecen totalmente inflexibles. Se mantiene en el resignado «no» de Job 28. El secreto divino del universo permanece inalcanzable a la voluntad humana de conocimiento y de sometimiento. Por esto vemos cada vez que se hace la vinculación con la manifestación histórica de Dios en Israel. De ahí se explica aquella peculiar ruptura, aquella hendidura, que es —sea como ruptura de estilo— lo caracterizante de estos textos. Israel no ha afirmado el haberse apoderado de profundas visiones en los abismos de los secretos de la tierra gobernados por Dios. Pero se ha gloriado del conocimiento del mundo como creación, como de un área, cuyo verdadero esplendor, naturalmente, sólo es visible a los ángeles. El trisagio de los serafines en Is 6, 3 reproduce de modo preciso este aspecto, sobre-

natural en su base, en la creación: «está la tierra llena de su gloria». Solamente delante de ellos está patente el universo en todo el esplendor de la creación.

La situación del hombre en el universo en la concepción de Israel es, pues, muy singular: vive en una creación, de la que emana un incesante himno de alabanza (Sal 19). Pero esa alabanza no retumba en los oídos del hombre. El es más bien como el regañante Job, a quien hubo que decir que ya entonces, cuando Dios se disponía a la creación del mundo, la estrella matutina y los cielos irrumpieron en coros de júbilo. Hay que decirle a él como a un ciego y sordo que vive en un mundo que quisiera abrirse a él, un mundo en el que (según la admirable representación de Prov 8) el secreto de la creación, que se revela, juguetea y se solaza.

¿Qué cosa mejor podría hacer en este punto, al que hemos llegado ahora, que citar una frase del apóstol Pablo, donde se reúnen precisamente en una frase concisa todos estos conocimientos que aquí nos ocupan?

> Pues por cuanto no conoció en la sabiduría de Dios el mundo a Dios por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. (1 Cor 1, 21).

Vemos ahora qué larga prehistoria tiene esta frase. Naturalmente, que a través de eso, de que Pablo ponga los profundos conocimientos de Israel a la luz del evento de Cristo, se abren todavía otra vez nuevos horizontes. Pero de eso no se ha de hablar aquí.

OBSERVACIONES A LA NARRACION DE MOISES (EXODO 1-14) *

QUIEN en un espacio relativamente limitado se ocupa de un conjunto mayor de textos, se expone, de modo comprensible, a muchas objeciones. El estudio científico del AT se encuentra hoy en tal alto grado de especialización que en muchos casos es simplemente imposible poder hablar de un tema breve y claramente. Pero precisamente ahí radica el único argumento que uno, en caso de aprieto, puede hacer valer cuando está obligado a expresarse con brevedad: ¿Acaso en una ciencia, que corre el riesgo de volverse tan sutil por su problemática, puede esa coacción —en el caso de tener que volverse hacia los problemas más simples y más en primer plano— tener su parte positiva?

I

Naturalmente, ahí se nos presenta de inmediato el problema de la separación de fuentes como un peligroso obstáculo en el camino que no nos permite pasar de largo. Pero ¿quién se atrevería también a hablar sobre una amplia secuencia de textos sin dar cuenta del modo cómo enjuicia el problema de las fuentes? Sin embargo, en torno a este problema, en otro tiempo tan calurosamente discutido, se ha hecho hoy el silencio. Desgraciadamente, tras esa taciturnidad no se esconde la certeza de haber encontrado en este problema una razón segura que haga innecesaria cualquier

* Publicado por primera vez en Evangelische Theologie 31 (1971) 579-588.

otra discusión. Antes bien, habría que hablar de una cierta inseguridad que nos impide a muchos de nosotros el meternos en el problema con demasiada firmeza. Yo no podría decidirme a adjudicar esta reserva simplemente a las «flaquezas de la carne», como si los contemporáneos fuesen demasiado cómodos para exponer límpidos análisis de las fuentes [1]. Las razones de todo esto son, esencialmente, mucho más profundas, ya que, en primer lugar, la crítica de las fuentes del Pentateuco, a pesar de sus maravillosos logros, ha dado ocasión ella misma a aquel escepticismo. Después de repetidos exámenes, muchas cosas no se han mostrado tan firmes; se ve uno obligado a dejar abiertas cuestiones discutidas debido a la imposibilidad de alcanzar evidencia en uno u otro sentido. Pero, por otra parte, la crítica de las fuentes del Pentateuco, desde hace algún tiempo, mediante la aparición del análisis tradicional-histórico se ha visto confrontada con nuevos problemas. No es precisamente que el historiador de la tradición pueda ponerse a trabajar sólo cuando el crítico de las fuentes ha abandonado su obra. Muchas veces coincide la marcha del trabajo. Siempre hay que contar con la posibilidad de que cada una de las narraciones, en el curso de su historia de la tradición, haya sufrido ampliaciones, que ocasionalmente ha conducido a repeticiones, sin que haya que contar con la existencia de dos narraciones diferentes [2]. Un análisis, por tanto, realizado con máxima limpieza, en el cual cada partícula del texto haya encontrado su conveniente lugar dentro de su correspondiente fuente, no estaría dispuesto a designarlo por sí mismo como un producto de la fortaleza de la carne. Tal como se nos presentan hoy a nosotros las cosas, no parece, consiguientemente, que podamos llegar a un análisis de fuentes, donde sea posible distribuir todo el material, en una medida de algún modo satisfactoria, conforme a las fuentes literarias. El principio que nos guía en nuestros trabajos de crítica de las fuentes, demuestra que, en relación con los padres de la crítica del Pentateuco, nosotros hemos fijado, de modo significativo, nuestros objetivos mucho más atrás: tenemos que partir del *minimum* críticamente asegurado [3]. En nuestro conjunto narrativo, lo críticamente asegurado (exceptuando pocos casos dudosos) es la posición especial del material del código sacerdotal. Pero críticamente asegurado está también, por razón del uso caracte-

1. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964, 5.
2. V. Fritz, *Israel in der Wüste*, 1970, 5.
3. H. W. Wolff, *Gesammelte Studien*, 1964, 347.

rístico de la designación de Dios, como asimismo a causa de la aparición de dobles, la existencia de la fuente elohísta. Aquí nos encontramos evidentemente ante un manifiesto retroceso: lo que se nos ofrece como material elohísta, no puede designarse como una obra realmente paralela a la del yahvista. Por razón del *minimum* asegurado, hoy se prefiere hablar de fragmentos elohístas.[4]

II

El conjunto de relatos, que hoy nos ocupa, comienza con la comunicación de que en Egipto accedió al poder un nuevo faraón que no sabía nada de José (Ex 1, 8). Muy difícilmente puede encontrarse en el tetrateuco una frase que, en semejante brevedad, abrace sumariamente tan enorme espacio de tiempo. Allí se suscita todavía de nuevo ante el lector el milagro de la época de José, pero, al mismo tiempo, se abre un futuro que está bajo signos muy oscuros. La frase supone el conocimiento de la historia de José y salta, al mismo tiempo, un largo período de tiempo, del cual no estuvo a disposición del narrador ningún material expositivo. Del mismo modo se puede decir que ella actúa como exposición para el conjunto de sucesos que comienzan en el v. 9. Pero ¿dónde termina, desde el punto de vista narrativo, el conjunto de sucesos que aquí se inician?

Para dar una respuesta a esta cuestión es necesario formular una consideración previa. A nuestro parecer, el análisis del libro del Exodo, sobre todo el de los capítulos 1-14, no se ha liberado hasta hoy, para desgracia suya, de los métodos de interpretación del Génesis. En este sentido, el conocido libro de H. Gressmann no sólo no supuso progreso, sino, más bien, una regresión. Si Gunkel tuvo una representación muy concreta de la esencia de la leyenda (*Sage*), Gressmann actúa con este concepto de una manera muy acrítica. No todo lo narrado, por razón de su origen y de su esencia, se demuestra como leyenda e incluso, en un examen más detallado, se nota la ausencia de las características imprescindibles, sin cuya existencia es preferible no hablar en absoluto de leyenda. Noth, por el contrario, en su exposición del libro del Exodo, se muestra a ese respecto mucho más comedido, aunque, sin embargo, en sus análisis se atenga tenazmente, de modo

4. H. W. Wolff, Evangelische Theologie 29 (1969) 159.

significativo, al concepto de leyenda, como cuando, por ejemplo, en la descripción de las plagas de Egipto piensa que son presentadas «en un estilo reciente expositivo de leyenda» [5]. La expresión «estilo expositivo de leyenda» procede de Gunkel [6]. Nos parece, por tanto, poco feliz, ya que Gunkel, con esta expresión, partía de una conexión interna de la antigua leyenda con la exposición de un estilo más libre. Pero, realmente, el fenómeno literario, percibido por Gunkel, no tiene nada que ver con la leyenda y no puede ser comprendido como una modificación del estilo de ésta.

Buesquemos, pues, en nuestros análisis, liberarnos un poco del dominio absoluto de la leyenda (*Sage*). Para los antiguos, plenamente dentro de la época en la que nosotros colocamos al yahvista y al elohísta, existían todavía otras posibilidades de narración que la elaboración literaria de antiguas leyendas. Existían puros géneros literarios «que no tenían otra sede que en la literatura» [7]. Lo que se nos presenta para el análisis en los capítulos del Exodo, podemos designarlo en un primer momento como «literatura». Pero no nos engañemos: si lográramos poner al descubierto, tras los textos dados, estratos antiguos o incluso todavía más antiguos, eso sería también literatura y no todavía leyenda (*Sage*), de cuya existencia estamos tan firmemente convencidos que solamente nos preguntamos en dónde nos encontramos en ella. Si nosotros podemos contar con la existencia de la leyenda —pero en cada caso específico habría que preguntarse de modo muy preciso—, es seguro que ella subyace mucho más allá de lo literario.

Ya el simple examen superficial insinúa que el producto del material de leyenda, que podría subyacer en la narración de Ex 1-14, no es mucho. No subyacen leyendas ni detrás del relato sobre el empeoramiento de los trabajos forzados ni detrás de la perícopa sobre las parteras, ni tampoco detrás del relato de la exposición de los niños en un cesto [8], ni detrás de la narración de la aparición de la hija del faraón. A lo sumo se podría hablar ocasionalmente de «motivos de leyenda», de los que ha podido servirse el narrador. El fondo histórico-tradicional de Ex 3 s se muestra hoy en un aspecto de algún modo modificado. Tanto en las negociaciones con el faraón como en la descripción de las

5. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 70.
6. H Gunkel, *Genesis*, [3]1910, 396.
7. W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, 1970, 100.
8. ¿Acaso no juega un gran papel la leyenda de la exposición en B. S. Childs: Journal of Biblical Literature 84 (1965) 109 s.?

plagas nadie podría pensar en algo legendario. En principio, en la descripción de la pascua y del milagro del mar Rojo puede discutirse en qué medida subyace aquí verdaderamente material de leyenda, de qué tipo ha podido ser en cada caso y qué es lo que el narrador ha hecho de él.

Así se muestra, por tanto, que la narración, como, por ejemplo, la historia de los patriarcas en el Génesis, se diferencia profundamente de la narración de los acontecimientos que precedieron a la salida de Israel de Egipto. Si allí determinaban la imagen un sinnúmero de unidades literarias, bien perfiladas, las cuales, aunque estuvieran desunidas bajo el aspecto del contenido, habían sido yuxtapuestas y unidas una con otra mediante la promesa a los padres, la forma narrativa de Ex 1-14 es muy diferente. Nosotros negamos que en ella subyazgan «círculos de leyenda», como supone H. Gressmann [9]. La investigación de cada tradición particular en Génesis ¿no provocaría el plantearse, en cada caso individual, el problema de la prehistoria del material narrativo, vinculado a un lugar o a una tribu? Por el contrario, en el área del delta del Nilo, como lugar de residencia de los preisraelitas, ningún perspicaz esperará encontrarse con material tradicional ligado a un lugar o tribu. Sea, pues, admitida la pregunta de si una investigación seria puede estar dispuesta a reconocer en las narraciones acerca del empeoramiento de los trabajos forzados, de las parteras, de la salvación de Moisés-niño por medio de la hija del faraón, de las negociaciones de Moisés con los ancianos y con el faraón y, finalmente, en la narración de las plagas, auténticos problemas de tradición histórica. Naturalmente que con esto no se niega que en este conjunto de textos exista material tradicional que nos ponga ante tales problemas. A nosotros nos interesa ahora en primer lugar sólo la constatación de que el narrador de Ex 1-14, frente a la ausencia de cuidadas unidades narrativas, tuvo que proceder literariamente de modo muy diferente.

Frente a esos aspectos negativos (la falta de cuidadas unidades narrativas) hay otro importante, positivo, a saber, la fuerte conexión interna de lo narrado en Ex 1-14. El lector puede comprobarlo por sí mismo y preguntarse si puede faltar en el desarrollo causal uno solo de los muchos acontecimientos narrados uno tras otro [10]. En todo caso, se pondrá de manifiesto que el correspondiente acontecimiento narrado tiene un significado preparatorio

9. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, 65.
10. A esta construcción no quiere amoldarse el paso, apenas comprendido por nosotros, de Ex 4, 24-26.

del siguiente, que no podría ser comprendido sin aquél. En ninguna parte del Génesis encontramos una tal ensambladura sistemática de muchos eventos aislados entre sí dentro de un gran conjunto narrativo, si prescindimos de la historia de José, ya que ésta ha de ser enjuiciada *a limine* de otra manera. De ahí se sigue que el problema del ensamblaje de unidades narrativas originariamente independientes, que jugaba en el Génesis un papel tan grande, no existió para nuestro narrador en tal forma. El problema de dónde deba buscarse el fin de esta obra narrativa, en sí misma tan completa, no puede ser tratado naturalmente aquí con pocas palabras. El autor tiene el convencimiento de que el fin de esta obra hay que buscarlo en Ex 14, 31 (¿y 15, 20?) y cree poder fundamentar esa opinión [11]. En esta decisión no entra poco en consideración el que la narración de los acontecimientos siguientes del Exodo, a partir de 15, 22, son verdaderamente de otro tipo y carecen de la temática resuelta, de la que acabamos de hablar. Tanto bajo el aspecto literario como también temático, tras Ex 14, 31 hay una profunda cesura. [12]

Las características de la exposición literaria de este narrador habría, naturalmente, que elaborarlas una a una con máximo cuidado. En primer lugar, sorprenderá al lector un cierto carácter popular. Quizás incluso ocasionalmente hable de una especie de estilo de fábula. Así, por ejemplo, cuando lee cómo el faraón dio orden a las dos (!) parteras. Solamente cuando él quiere, puede Moisés hablar a Israel y sólo si quiere, se presenta ante el trono del faraón. Algo parecido vale para las plagas, impuestas sobre toda la tierra de Egipto. Pero el lector puede, al mismo tiempo, hacer otras constataciones muy diferentes que le harán difícil el poder designar a este estilo narrativo como popular. No se trata en verdad, en ninguna manera, de una prueba de fuerza entre Yahvé y el faraón. En cierto modo, sin embargo, produce confusión el que precisamente la oposición rebelde contra Yahvé sea derivada de un «endurecimiento» por parte de Yahvé, que aquí, por tanto, para decirlo así, se levante Yahvé contra Yahvé. El narrador supone lectores exigentes a los cuales cree capacitados para la comprensión de teologúmenos difíciles.

11. También M. Noth ve en la salvación en el mar el punto culminante de este conjunto narrativo (*Das zweite Buch Mose*, 1959, 2 s.). Por el contrario, G. W. Coats suma a Ex 14 la narración de la peregrinación por el desierto (VT 17 [1967] 253 s.).

12. Los círculos de tradición que siguen a esa censura han sido examinados recientemente con mucho provecho por V. Fritz (*Israel in der Wüste*, 1970).

III

¿No hay acaso que maravillarse de qué manera tan acrítica ha aceptado nuestra investigación —que es más bien, incluso, demasiado exigente— el que Moisés, ya antes de su estancia en Egipto, haya venido al «monte de Dios» y haya vivido allí experiencias decisivas? ¿Cómo se explica que el suceso narrado en Ex 3 no haya desencadenado una mayor confusión, siendo así que cualquier niño sabe que Israel no ha alcanzado el Sinaí, sino después de una fatigosa peregrinación y que allí —así lo siente cualquier lector— ha sabido cosas nuevas decisivas? ¿En qué relación está pues, Ex 3 con 19 s.-24, 13? [13]. ¿Existe la posibilidad de comprender ambos sucesos del Sinaí yuxtapuestos, sin tensión alguna y que esto significase como dos sucesos seguidos, planeados desde el principio por el narrador en su nexo de eventos? En todo caso, es sorprendente que tanto aquí como allí se relate una revelación de Yahvé que se opera con gran solemnidad. El dato, de que la primera vez se haya tratado más bien de un suceso privado entre Moisés y Yahvé, no sirve, ya que también en Ex 3 se trata de todo Israel y Moisés cuenta inmediatamente con transmitir a su pueblo esa voluntad de Yahvé que atañe a Israel. Según Ex 3, 18 los israelitas han entendido la teofonía como un encuentro con Yahvé, que les ha ocurrido a ellos mismos. De ahí que Israel, más tarde, en el Sinaí, difícilmente pudiera haberse sentido sorprendido y como desprevenido por Yahvé. Noth describe a Ex 3 como un «ensayo de lo que todavía debía suceder a Israel» [14]. El problema de si en la literatura, con la que aquí nos enfrentamos, existe algo semejante, una narración cuya función consiste en aludir, de modo provisional, a algo futuro, ese problema podemos dejarlo al margen, ya que lo sucedido a Israel en el Sinaí, fue, en verdad, algo muy diferente. Por otra parte, la narración de Ex 3 es cualquier cosa menos un ensayo. Con sus ampliaciones en Ex 4 forma algo completamente cerrado en sí mismo. No falta nada en el mensaje dado a Israel y la narración, por tanto, no está en manera alguna abierta a Ex 11-24, de manera que alcanzara aquí su coronación propia. Después de todo esto, ¿no aparece Ex 3 como un gran problema para todo

13 La cuestión de las relaciones entre Ex 3 y Ex 19-24 la ha expuesto ya claramente, tal como ahora veo, A Gunneweg (*Mose in Midian*, en ZTHK 1964, 2).
14 M Noth, *Das zweite Buch Mose*, 21.

aquel que busca clarificación en torno a la tradición sinaítica? [15]. M. Noth, en su importante sección «El tema de la revelación en el Sinaí» ha pasado por alto la narración de Ex 3. [16]

Añadamos todavía una comparación, aunque, forzosamente, sólo en lineas generales, de ambas teofonías del Sinaí. El intento de describir brevemente lo esencial de la perícopa yahvista del Sinaí, es, tal como están las cosas, casi ilusorio. Si hasta hace poco se consideraba el establecimiento de una alianza entre Yahvé e Israel como su centro, L. Perlitt piensa que todo lo que referencia a la alianza es una excrecencia teológica reciene de la perícopa [17]. Realmente vemos hoy todavía con mayor agudeza qué complicada es aquí la historia de la tradición. Muchos siglos han trabajado ese complejo de la tradición y, mediante sus teologúmenos y recursos jurídicos, interpretándolo, lo han ido completando. Lo segundo es que, según el relato más antiguo que nos ha llegado, ha tenido lugar una venida de Yahvé a su pueblo en forma solemne pública, acompañada de estremecedores fenómenos. También debe ser aceptado como seguro que en esa venida Yahvé se ha dirigido a Israel con una concepción propia de sí mismo y con una alocución. En lugar suyo se ha introducido entretanto la proclamación del decálogo. Pero, también en la forma más antigua de la tradición que nosotros sospechamos, con esta venida de Yahvé a su pueblo debía estar contenida también una promesa divina, como asimismo, desde el principio, un compromiso para Israel. A los elementos más antiguos de la tradición del Sinaí pertenecen con toda seguridad el pasaje de la visión de Dios y la celebrada comida común (Ex 24, 9-11).

Si la función que desempeña Moisés en todo el acontecimiento, en tanto que traemos a colación el estrato más antiguo de la tradición, es bastante oscura, en Ex 3, por el contrario, es absolutamente diáfana, lo cual, naturalmente, no es extraño, ya que aquí Moisés es el único partícipe humano del acontecimiento de la teofonía. El solo es llamado por Yahvé; a él le comunica Yahvé su voluntad de salvar a Israel; a él le encarga el poner al co-

15. H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, 1962, ha visto también ese conjunto de problemas. Pero en su método procede de modo muy diferente. Sobre todo no se puede señalar con suficiente énfasis el peligro de una valoración precipitada de los resultados histórico-tradicionales para la reconstrucción de los sucesos históricos, lo cual vale también para W. Beyerling, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, 1961. Nosotros, de momento, sólo podemos decir en qué manera se han representado los sucesos en una época tardía.

16. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 63 s.

17. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969, 162.

rriente de ello a Israel y de comunicar, como garantía, el nombre de Yahvé y de interpretarlo. En esta fuente, el papel que Yahvé ha pensado para Moisés en el incipiente acontecer salvífico está mucho más fuertemente acentuado. Aparte de todo esto, en este complejo de la tradición se dejan constatar claras huellas de un crecimiento.

Para dar un paso más hacia adelante, metámonos con una frase que se encuentra en el discurso elohísta de Dios: «esta ha de ser la señal de que yo mismo te he enviado: cuando saques al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios en este monte» (Ex 3, 12). Naturalmente que hay que preguntarse si acaso no es ese el elemento de unión que relaciona mutuamente a las dos tradiciones del Sinaí y por el que nos habíamos preguntado antes. Al lector acrítico, de hecho, no le queda más posibilidad que comprender la frase de esa manera. Pero ¿es que se puede resumir seriamente en eso el acontecimiento del Sinaí, el que Israel haya dado culto (*'abad*) a Yahvé sobre (*'al*) esa montaña? Hay que quedarse en esto: que el acontecimiento del Sinaí contiene no una especial actividad de Israel, sino una actividad de Yahvé. ¿Y cómo es posible entender este acontecimiento del Sinaí como una señal que confirma la promesa del caudillaje de Yahvé? Esa frase, sin embargo, no está aislada. En nuestro conjunto narrativo se dice varias veces que Israel ha sido enviado al desierto para «dar culto» a Yahvé. Según la variante yahvista, los ancianos tuvieron que decir al faraón: Yahvé-Elohim ha salido a nuestro encuentro (!). Deja, pues, que vayamos tres días por el desierto para sacrificar (*zabaḥ*) a Yahvé nuestro Dios» (Ex 3, 18). Según Ex 5, 1, Moisés y Aarón comunican el deseo de ser liberados para poder celebrar una fiesta (*ḥagag*) en el desierto en honor de Yahvé. En Ex 5, 3; 8, 23; 9, 1. 13; 10, 3. 7 (1) se habla de nuevo de sacrificar. La representación es, por tanto, unitaria. Israel desea ir al desierto junto a Yahvé. Se excluye que este deseo de dar culto «a Yahvé», de sacrificar, de «celebrar una fiesta» en su honor, tenga en vista al Sinaí. Pero ¿es quizás el cumplimiento de la señal apuntada en Ex 3, 12 —que Israel dará culto a Yahvé en esa montaña— lo que se describe después con todo detalle? Se podría pensar en la narración de Ex 18, 1-12, «raramente aislada» (Noth), porque nos ocupa de repente con el área madianita y con el parentesco medianita de Moisés, del cual ya se habló en Ex 2 s, y porque se informa también de un sacrificio ofrecido en el monte de Dios. La respuesta, sin embargo, a esta cuestión necesitaría una minuciosa investigación.

Pero quizás podría ser esclarecida aún más la imagen ya lograda si traemos a colación en la discusión dos textos que se encuentran en el gran complemento de la perícopa del Sinaí (Ex 32-34). Aquí, en lo tocante al nexo de las unidades, hay todavía muchas cosas no esclarecidas. Pero está sobre todo claro que los textos de Ex 33 y 34, en su actual redacción, se encuentran más o menos a la sombra de la defección del becerro de oro (Ex 32). Esto no excluye, sin embargo, el que estos textos tengan una epecífica historia de tradición y sólo sobre esto nos cuestionaremos aquí brevemente.

La perícopa Ex 33, 12-23 se presenta como una lenta conversación de Moisés con Yahvé, dominada por el problema del acompañamiento divino. La perícopa Ex 34, 1 s parte de las tablas partidas por Moisés, deja después subir a Moisés al monte, mientras que el narrador, luego, sigue visiblemente otra tradición sinaítica distinta de la de Ex 19-24.

Ex 33

18: (Moisés) dijo: ¡déjame ver tu gloria!

19: y él dijo: voy a hacer pasar al lado tuyo toda mi belleza y pronunciaré ante tí el nombre de Yahvé, y quiero hacer gracia a quien quiero hacer gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia...

Ex 34

46: al otro día se levantó Moisés y subió al monte Sinaí, como se lo había ordenado Yahvé, llevando en sus manos las dos tablas de piedra.

5: Yahvé descendió en una nube, se puso junto a él e invocó el nombre de Yahvé.

6: Yahvé pasó al lado de él y exclamó: Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo para la ira, rico en misericordia y fiel...

Ambos textos, a despecho de algunas incertidumbres, hablan no sólo de un anuncio solemne del nombre de Yahvé, sino también de una, evidentemente aquí aneja, interpretación del nombre de Yahvé en Ex 3, 14 no está tan aislada [18]. El anuncio del nombre de Yahvé en ambas redacciones, no motivado en absoluto por el contexto, parece no decir mucho a favor de la antigüedad de los textos, pero menos aún acerca de la idisoluble pertenencia, precisamente de ese elemento, a un inventario de una determinada

18. Cf. p. 181 s.

concepción del suceso del Sinaí. Incluso en textos relativamente recientes aparece ese círculo de representaciones todavía, de alguna manera, intacto.

Así se puede presentar ahora a discusión la tesis de que en el libro del Exodo se enfrentan dos tradiciones sanaíticas, originariamente independientes una de otra y también muy diferentes en contenido. La tradición, de la cual nos hemos ocupado nosotros especialmente, está temáticamente determinada por completo por el pensamiento de la salida. Sus elementos constitutivos son: la promesa de la salvación de Yahvé, la revelación (e interpretación) del nombre de Yahvé y la delegación de Moisés. Los textos, que hemos podido examinar, no son evidentemente leyendas, sino tradición hecha, ya desde mucho tiempo, literatura, aunque, todavía en esa forma, se muestran claramente vinculados con el conplejo de representaciones tradicionales.

En el título de este pequeño trabajo se habla de «narración de Moisés». Naturalmente que esto no significa que tampoco aquí sea provocado el gran acontecimiento por Yahvé y que no lo mantenga en movimiento. En ese sentido, Ex 1-14 es, en el fondo, naturalmente, una narración de Yahvé. La expresión ha sido escogida, sin embargo, intencionadamente, en cuanto que la narración, simultáneamente, de un modo llamativo, se interesa por Moisés. Eso se ve en la relativamente ampulosa descripción de los acontecimientos que preceden a la vocación. Sobre todo se piensa en las manifestaciones de la poca fe, donde una masiva voluntad humana se enfrenta al plan de Yahvé. En el fondo, ahí se trata de un problema específicamente teológico, a saber, el problema de si la insignificancia, o mejor, la impotencia del llamado no estorba la realización de los planes divinos. ¿Creerán (*he'emin*) los israelitas a Moisés? El empleo del verbo creer en relación con un hombre es, en el contexto de los hechos, que bajo el aspecto religioso están tan cargados, verdaderamente sorprendente y tanto más cuanto que esta «fe» coincide propiamente con la fe en Yahvé (Ex 4, 31) o en sus señales. En este sentido, la frase, que, a nuestro parecer, cierra la narración, es de gran significación: «Cuando Israel vio la gran acción que Yahvé había realizado contra Egipto, temió el pueblo a Yahvé y creyó en Yahvé y en Moisés su siervo» (Ex 14, 31). Lo sorprendente de esta frase hay que verlo, en primer lugar, en la circunstancia de que el narrador, de repente, sale del tumulto de los acontecimientos descritos y pasa a una reflexión solemne, que abraza el resultado de todo el conjunto: Yahvé ha salvado a Israel, pero, mediante ese evento, Moisés ha sido también confirmado ante

todo el pueblo. Se ha operado, por lo tanto, un gran cambio en la posición de los israelitas ante Moisés. Todavía en Ex 4, 1 Moisés tenía que contar no sólo con que no le creerían en absoluto, sino que lo tomarían por un farsante: ¡Yahvé no se te ha aparecido a ti! En Ex 5, 1 llegan incluso a maldecirlo delante de Yahvé, después que han vuelto de una inútil entrevista con el faraón. La yuxtaposición, pues, de la fe en Yahvé y en Moisés, bajo el aspecto teológico, es significativa y singular.

INTERPRETACION TIPOLOGICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO *

1. Quizás fuera conveniente aclarar primero que lo que solemos entender por tipología no es en sentido amplio ningún asunto teológico específico ni una peculiaridad del pensamiento del antiguo oriente. Antes bien, el pensamiento tipológico es una función elemental de todo pensamiento e interpretación humanas. En cierto sentido, por ejemplo, es ejercitada por nuestros proverbios que relacionan una multiplicidad, en principio difícil de dominar, con una normativa absoluta o relativa y, de ese modo, hacen reconocible el orden que le es inmanente. Pero, sobre todo, no existiría composición poética alguna sin ese pensamiento interpretativo tipológico. El poeta se mueve incesantemente de una parte a otra. Ve las cosas actuales frecuentemente mínimas y reconoce en ellas las futuras. En los movimientos de los elementos, en el cambio de los tiempos, años y días, en las más elementales relaciones entre hombre y hombre, en las más simples realizaciones manuales, en todas ellas se revela una «normativa», existe una referencia a un orden que está en el profundo interior de las cosas, en el cual también tienen parte tanto las cosas pequeñas como las grandes. La canción de Schiller sobre la campana es un ejemplo particularmente hermoso de este elemental fenómeno poético: el mundo de lo artesano, de las realizaciones no intelectuales, sometidas a leyes estrictas, —y todo esto cargado ya en máxima medida y lleno de simbolismo—, en todo caso referido totalmente a algo superior, a un orden último en lo espiritual,

* Publicado por primera vez en Evangelische Theologie 12 (1952-1953) 17-34.

pero que el clarividente, como ya hemos dicho, ve ya marcado por doquier en las realizaciones manuales de difícil interpretación. Los presupuestos teológicos o pseudoteológicos de esta significación poética deberían interesar también al teólogo. Aquí se sigue tratando de revelaciones y de la fe en una transparencia del mundo físico que rodea al hombre. La herencia histórico-espiritual de la doctrina platónica de las ideas se reconoce siempre de nuevo en esta forma de la significación, convertida para nosotros en algo ordinario: el alma, antes de su entrada en el cuerpo, ha contemplado las ideas —lo inmutable, lo único verdaderamente existente—, por eso puede acordarse de ellas al mirar sus imágenes.

2. En el antiguo oriente encontramos una forma muy diferente de este pensamiento analógico. Allí encontramos la concepción mitológica de una correspondencia universal entre lo celeste, de una parte, y lo terrestre, de otra. Domina «la concepción de que, conforme a la ley de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, los ejemplares de todas las tierras, ríos, ciudades y templos existen en el cielo en determinadas figuras estelares, mientras que las terrestres sólo son sus imágenes» [1]. Así, esa correspondencia, conforme a la cual lo inferior no es más que una imagen de lo superior, se descubre, por ejemplo, en las inscripciones de los reyes de Sidón, Bodastart y Esmunazar, en las que se hace uso de *šmm rmm* («alto cielo») y *šmm 'drm* («maravilloso cielo») para designar una parte de la ciudad. La Sidón terrestre no es más que la imagen del ejemplar celeste [2]. La tabla sexta de la epopeya babilónica de la creación del mundo muestra también, del mismo modo, cómo la ciudad de Babilonia y su santuario fue fundada primero en el mundo superior. La ciudad de Berytos (Beyruth) es llamada en una poesía tardía helenista, *aiteros eikon* [3]. Esta tipología permaneció prácticamente ajena al antiguo Israel. Solamente en los escritos tardíos resuenan ciertos ecos de esta concepción. El ejemplo más claro es el *tabnit*, el modelo de tabernáculo, que fue mostrado por Dios a Moisés en el Sinaí (Ex 25, 1-40). También habría que pensar en el rollo entregado a Ezequiel (Ez 2, 8 s). El mensaje, como libro celeste,

1. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* I, 110.
2 Lidzbarski, *Altsemitische Texte* I, 16 s, 19 s; O. Eissfeldt, *Ras Schamra und Sanchunjaton*, 62 s. El profesor Falkenstein me ha llamado la atención sobre un texto sumérico, según el cual un templo terrestre toma en sus dimensiones la mitad de las dimensiones de su ejemplar celeste: Langdon, *Oxford editions of cuneiform inscriptions*, 53, líneas 13-14. Esta debe ser la documentación más antigua para aquel factor del sobrepujamiento en la relación del tipo con su antitipo.
3. Eissfeldt, *o. c.*, 109 s.

tenía, por tanto, una preexistencia en Dios. Aquí, sin embargo, no se trata, en el fondo, más que de restos rudimentarios de aquel mundo mental mitológico, con el cual la fe yahvista no logró alcanzar una relación verdadera.

En el AT, por el contrario, domina otra forma esencialmente distinta de pensamiento tipológico, a saber, la de la correspondencia escatológica de los tiempos primeros y tiempos últimos. Isaías y Amós (Is 11, 6-8; Am 9, 13) hablan de la vuelta escatológica del paraíso, Amós de la vuelta del primer David («como en los días antiguos»: Am 11), Oseas y Deuteroisaías (Os 2, 16-20; Is 52, 11 s) de la vuelta del tiempo del desierto; Isaías (Is 1, 21-26) de la vuelta de la antigua Jerusalén davídica. Pero aquí no es necesario repetir todo lo viejo conocido. Naturalmente que en cada cosa particular habría que hacer diferenciaciones. Había que diferenciar entre la repetición de lo antiguo existente (*Seiendes*) y de los sucesos antiguos, donde «tiempo antiguo» designa los orígenes de la historia salvífica de Israel (pascua, tiempo del desierto, David). Habría que preguntarse si la segunda concepción mencionada es la dominante y por qué. Habría que examinar la relación de la labor profética con esta forma del pensamiento tipológico. ¿Es quizás toda profecía mesiánica una profecía de un retorno a David, como aparece muy próximo en Is 11, 1 y ciertamente en Jer 30; Ez 34, 23 s? ¿Cuándo se ha dado y desde cuándo, el factor del sobrepujamiento en la relación del tipo y del antitipo (compárese Is 52, 12 «no en prisa y con temor» con Ex 12, 11)? Las visiones nocturnas de Zacarías muestran una mezcla muy peculiar del pensamiento tipológico, mítico-especulativo, con el pensamiento escatológico-histórico (Zac 1-6). Zacarías ve en una noche, en apretada plenitud, los últimos acontecimientos de la historia salvífica y allí se hace manifiesto que todos los bienes escatológicos salvíficos existen ya en el cielo previamente, mientras que en la tierra no se nota nada del celo de Dios por su cumplimiento histórico (Zac 1, 11).

Es ciertamente muy cuestionable si, con Bultmann, este pensamiento tipológico se ha de poner preferentemente en relación con la doctrina antigua oriental de los períodos[4]. ¿Se ha de designar, pues, el camino lineal del tipo al antitipo como un suceso cíclico? El componente histórico, inalienable a todo testimonio del AT, no es compaginable con una concepción consecuente de la repetición. Las ideas fundamentales de la tipología

4. Theol. Lit.-Zeitung 1950, 205.

hay que verlas menos en el pensamiento de la «repetición» que en el de la «correspondencia». Allí, a través de la correspondencia con lo celeste, recibe lo terrestre su confirmación. Aquí, la relación correspondencia es algo temporal: el suceso antiguo es tipo del escatológico.

3. En el NT es novedad la aplicación de esta forma teológica a un libro, al canon del AT, mientras que este mismo pensamiento analógico, teológico-escatológico como hemos visto, ha sido ampliamente preparado por la propia comprensión veterotestamentaria. Ha sido un mérito del libro de Goppelt [5], el haber mostrado la preponderancia y la variedad de este pensamiento tipológico en el NT. Los escritores del nuevo testamento mencionan sucesos del antiguo, muchas veces expresamente, otras sólo implícitamente y suponen que el lector conoce esta —como queda dicho, frecuentemente oculta— relación de correspondencia y que desde ella misma lo reflexiona. Esta relación con el tipo veterotestamentario va más allá del uso de las citas propiamente dichas, ya que en este contexto con las citas se llega rápidamente a una frontera. ¿Es quizás «él lo dio a su madre» (Lc 7, 25b) una cita de 1 Re 17, 23 o simplemente el lugar en el que el escritor, en su exposición, pasa muy cerca de su ejemplar veterotestamentario? Está patente cómo esta forma teológica de pensar reconoce al ejemplar veterotestamentario un carácter de fuente para la exposición de los acontecimientos finales. En la historia de la pasión es bien sabido que se trae a colación el salmo 22, hasta en los detalles biográficos, como fuente para los dolores del ungido escatológico. Por otra parte, el NT testimonia de muchísimas maneras el factor del sobrepujamiento en la relación entre el tipo y el antitipo. Todo el mundo sabe que con esto no se emprende el intento, imposible, de exponer el evangelio, al precio que sea, con el ropaje del AT. El pensamiento tipológico no ha impedido a Mateo ni a Pablo expresar lo que con Cristo se ha hecho diferente y nuevo.

Frente a ella, la alegoría en el NT disminuye significativamente. Bajo el aspecto hermenéutico se ha de enjuiciar ésta de modo diferente, ya que en ella es tan característica la vinculación más fuerte al texto, incluso a la propia letra, como, asimismo, una libertad indómita de interpretación espiritual.

5. L. Goppelt, *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, 1939; además Ch. T. Fritsch, en *Bibliotheca Sacra*. A Theological Quarterly, 1947, 87 s.

La tipología, por el contrario, se muestra sorprendentemente libre de vinculación a la palabra o a las letras, pero, al revés, muy vinculada al sentido histórico [6]. En ella, en su referencia histórica mucho más fuerte, se trata de la vinculación a hechos y no a verdades espirituales. La alegoría es un fenómeno mucho más racional. [7]

Si hemos acentuado la gran significación de la comprensión tipológica en el NT, hay que hacer, sin embargo, referencia, por otra parte, al sorprendente hecho de que el NT —tan abierto en sí mismo al AT— ignora casi toda norma, toda oferta de normas manuales de interpretación. El NT no significa ningún hito en la historia de la hermenéutica, a no ser que ve en Cristo el fin de todos los métodos de la ciencia de los escribas. Los que están «en Cristo» están también metidos en ese fin y están referidos al pneuma del resucitado, que les explicará con autoridad las Escrituras. [8]

4. Nuestra actual posición teológica frente al AT está todavía completamente caracterizada por la revolución que ha comportado el racionalismo. Lutero, con su vuelta al sentido literal, abrió para la época siguiente un nuevo período de interpretación tipológica y Calvino, a través de su exégesis metódica, creó toda una tradición de interpretación tipológica del AT, que, como es sabido, alcanzó con Cocceius (1603-1669) un punto culminante [9]. Esta exégesis tipológica ejercitada tan ampliamente por luteranos y reformistas encontró un rápido fin con el racionalismo, principalmente a través de los trabajos de Michaelis y Semler. A partir de aquí, la tipología, de la que la iglesia ya antes no podía estar muy satisfecha, se encuentra en total descomposición. Michaelis escribía todavía hacia 1755 un «esbozo de la sabiduría típica de Dios», pero precisamente ese libro mostraba muy claramente el cambio introducido, ya que si J. Gerhard relacionó la tipología

6. L. Goppelt, *o. c.*, 8; Cullmann, *Christus und die Zeit*, 116 s.

7. J. Gerhard los define del siguiente modo: *Typus est, cum factum aliquod Vet. Test. ostenditur, praesignificasse seu adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in Nov. Test. Allegoria est, cum aliquid ex Vet. vel Nov. Test. exponitur sensu novo atque accomodatur ad spiritualem doctrinam s. vitae institutionem. Typus consistit in factorum collatione. Allegoria occupatur non tam in factis, quam in ipsis concionibus, e quibus doctrinam utilem et reconditam depromit: Loci Theologici* (Cotta) I, 69, citado por A. T. Hartmann, *Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen*, 1831, 632.

8. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 101-110.

9. Sobre Lutero: H. Bornkamn, *Luther und des Alte Testament*, 74 s; sobre Calvino: H. H. Wolf, *Die Einheit des Bundes*. Das Verhältnis von A. und N. T. bei Calvin, 1942. Sobre Cocceius: G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, 1923.

con los hechos, en Michaelis, lo que se trataba era de las «verdades de la religión», que están eternizadas simbólicamente en el AT [10]. Para esta tipología degenerada nada hay más característico que la tarea, ya visible en Michaelis, de la relación de los tipos al NT, es decir, su limitación al AT. El contenido espiritual de verdad de este simbolismo veterotestamentario podía ser interpretado sin dificultades por sí mismo. Semler dice de la tipología «quien no acepta ningún tipo... no carece de nada; un gran amante de la tipología no la puede poner entre los fundamentos del cristianismo». [11]

En este tiempo, la interpretación del AT perdió toda referencia con los hechos testimoniados en el NT, referencia que hasta el día de hoy no se ha vuelto a ganar. Lo que ha permanecido es la relación con la doctrina del NT, con los pensamientos de la fe, con los «fundamentos del cristianismo» [12]. Es otra forma del pensamiento analógico la que ahora se usa para la interpretación del AT, a saber, la del método histórico. Troeltsch ha logrado precisarla con máxima claridad:

> El método histórico, usado... en otro tiempo en la ciencia bíblica, es un fermento que todo lo transforma y que, por último, elimina toda forma de métodos teológicos que existían hasta el presente... Aquí se trata de tres cosas esenciales: el acostumbramiento básico a la crítica histórica, la significación de la analogía y la correlación que tiene lugar ante todos los sucesos históricos... El medio, a través del cual es posible la crítica, es la ampliación de la analogía. La analogía de lo que sucede ante nuestros ojos... es la clave de la crítica. Las decepciones... imágenes míticas, engaño, partidismo, que vemos ante nosotros, son los medios para reconocer cosas semejantes en las tradiciones. La coincidencia con acontecimientos normales, comunes, o testimoniados muchas veces..., tal como nosotros los conocemos es el distintivo de la probabilidad de eventos que la crítica puede reconocer como acaecidos verdaderamente... La observación de analogías entre sucesos parecidos del pasado da la posibilidad de atribuirles probabilidad y de explicar lo desconcido por lo conocido. Este poder de la analogía incluye, sin embargo, la igualdad básica de todo evento histórico, que naturalmente no es una igualdad absoluta..., pero siempre supone un núcleo de igualdad común, desde el cual es posible entender y sentir las diferencias. [13]

10. J. D. Michaelis, *Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit*, 1763. En este tiempo no se diferencia claramente entre tipo, alegoría y símbolo. Véase Ch. T. Fritsch, *o. c.* 216 s.

11. A. H. Sykes, *Paraphrasis des Briefes an die Hebräer*, 1779, 86, nota 96.

12. De la gran excepción, de la teología de J. Chr. Karl Hoffmann —de su cercanía y de su lejanía respecto a los problemas hoy planteados— no es posible hablar aquí con brevedad.

13. E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode*, 1898, en *Gesammelte Schrifften* II, 729 s (las separaciones son mías).

Para nuestra consideración tiene importancia la palabra sobre la significación y poder de la analogía. Es superfluo decir que la imagen de Israel, de su historia, de su literatura, que tenemos por históricamente acertada, ha surgido a través de este método. Es, por tanto, superfluo esforzarse por la justificación de este método histórico. El que este «poder absoluto de la analogía» nu pudiera detenerse ni ante la investigación de las concepciones internas y espirituales, de la religión de Israel, era por consiguiente, totalmente lógico. Tampoco es esa ocasión para la queja de que surja una ciencia de la religión de método cada vez más comparativo, ya que también en este terreno aquel nuevo pensamiento analógico nos ha dado conocimientos que no pueden ser abandonados. La situación se complicó cuando bajo el proceso comparativo subyacía una pasión teológica encubierta, cuando se situaba a la religión de Israel en «la cumbre de todas las religiones antiguas» y fue reconocida como «la flor de todas las religiones antiguas», que «se ha convertido en la mano del maestro, en instrumento para traer a superficie la religión absoluta» [14]. Lo extraño en tales incontables frases no es el proceso comparativo en sí mismo, introducido por doquier. Lo extraño es más bien el cambio de objeto con el que se ocupa la teología ahora. El teólogo, a fin de dar cuenta en la fe sobre el contenido y significación del AT para el cristianismo, se remite a la religión de Israel. Esto ha de ser juzgado en principio como una fatal reducción del contenido del AT, tal como aquél nos habla realmente. Toda una dimensión —la plenitud de los testimonios históricos— está excluida. Característico de esta reducción es el recurso a lo espiritual, a la doctrina, verdades, concepciones de Dios, mundo, hombres, pecado etc. Pero eso es, como será mostrado más adelante, más que una mera reducción.

Y ahora pensamos que a este respecto, a pesar de las muchas transformaciones en los planteamientos es también en los resultados en el campo de la teología veterotestamentaria, todavía hoy no ha cambiado nada fundamentalmente. L. Köhler, en una primera frase de *Teología del antiguo testamento*, dice con su habitual manera precisa:

> Por teología del AT se puede designar a un libro cuando ofrece una exposición, justificada en su contenido, que pone en una conexión adecuada aquellas concepciones, pensamientos y conceptos del AT, que teológicamente son importantes o pueden serlo. [15]

14. R. Kittel, *Z. a. W.*, 1921, 96 s.
15. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments.*

Procksch, en su gran obra, concede ciertamente al mundo de lo histórico un amplio espacio, pero prescindiendo de que se puede uno preguntar seriamente acerca de la relevancia teológica de las exposiciones históricas, tal como las de Procksch, resalta exasperadamente, sin embargo, esta primera parte principal en la segunda, que él intitula «el mundo de las ideas» [16]. Pero, nosotros nos preguntamos, ¿se ha fijado correctamente el objeto de una teología del AT cuando vemos nuestra tarea en el encarecimiento de «pensamientos, concepciones y conceptos» o en un «mundo de ideas» del AT? En este punto nos encontramos todavía bajo el hechizo de aquel concepto de religión, procedente del racionalismo, que todavía ha de ser sometido a una aguda crítica. El AT nos puede ser la mejor ayuda en medio de esa falsa orientación.

5. El antiguo testamento es un libro histórico. Expone una historia operada por la palabra de Dios, desde la creación del mundo hasta la venida del Hijo del Hombre. Tampoco será superfluo observar que también los libros proféticos son libros históricos, en cuanto quieren comunicar no doctrinas, verdades o algo parecido, sino que exponen por adelantado los acontecimientos escatológicos.

Vemos cómo los padres de Israel son llamados por la palabra de Dios y se mueven siempre de una parte a otra en el seguimiento de nuevas palabras divinas. Vemos irse cumpliendo la promesa de la numerosa posteridad y hacerse Israel un pueblo. Vemos ahora caminar a este pueblo conforme a las ordenaciones divinas, vemos surgir en él instituciones y oficios mediante la palabra de Dios, vemos que este pueblo se mueve, se forma y transforma, se deshace y de nuevo es rehecho. Siempre a través de la palabra de Dios [17]. Esta es una de las caras. La otra es que nosotros vemos profetas que de manera cada vez más concentrada profetizan una realización histórica. En estas profecías se habla siempre de nuevo de este pueblo de Dios, de sus instituciones y oficios, ahora ya como definitivos y últimos que Dios quiere establecer tras el juicio apocalíptico. Esta profecía, para la teología cristiana, es, naturalmente, el vínculo principal entre el AT y el NT, ya que el NT mismo designa la aparición de Cristo en la carne como el cumplimiento de las profecías. El problema es ahora el de la extensión que ha de reconocerse al concepto de profecía. Lo seguro es partir de la profecía, es decir, de la alocu-

16 O Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, 1950.

17. Aquí se habla sólo de la concepción que el propio Israel ha cristalizado, con testimonio, de su historia.

ción profética dirigida al futuro. Pero la fe cristiana pregunta también acerca de la significación salvífica de los testimonios veterotestamentarios sobre la historia y el presente, es decir, de aquellos que tratan de hechos históricos, que han sido suscitados a través de la palabra de Dios. Tiene que preguntarse sobre ello porque la profecía está estrechamente cercana a este testimonio histórico. Ella emana precisamente de la palabra creadora de Dios como de la única potencia que opera el juicio y la salvación. Ella misma habla de aquellas instituciones y oficios que Dios ha fundado primero en el ámbito de la historia de Israel. Es, por tanto, un miembro intermediario que mantiene el testimonio de Dios y de su juicio y salvación (que, como hemos dicho, ha irrumpido en la historia de Israel) y lo proyecta hacia la escatología, en cuanto que —pisando sobre el terreno de lo ya realizado por Dios— habla de la última obra de Dios en relación a Israel. ¿Se puede diferenciar teológicamente en esa realidad entre profecía por una parte y testimonio histórico por otra? Este trabajo, sin embargo, pretende sobre todo plantear el problema sobre la significación salvífica de los testimonios de la historia y del presente del AT.

6. Partimos de una concepción, hoy ciertamente muy extendida, y que Althaus ha formulado programáticamente.

> El AT tiene significación pastoral para el cristianismo, en cuanto que es la cristalización de una historia de fe bajo la pedagogía divina, dirigida al evangelio partiendo de una vinculación empírica nacional-particularista. [18]

Ciertamente es éste un aspecto cuya legitimidad no debe discutirse. El AT es también un libro de imágenes de una historia de fe de inagotable plenitud. Pero cuando uno se pregunta por aquello suyo más peculiar y por su más íntima esencia, sobre todo, cuando uno pregunta por su propia intención kerigmática, no basta el concepto de la historia de fe.

La obra histórica veterotestamentaria, cuya tendencia teológica es para nosotros la más fácil de percibir, es la obra histórica del deuteronomista. Si preguntamos —especialmente los dos libros de los reyes— por su intención, es decir, por la preocupación teológica de esta escuela histórica del postexilio, se elimina sin mayor dificultad el concepto de «historia de fe». También la historia del culto y del templo se manifiestan como inadecuadas. Se ve más

18. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* I, 229, 240.

bien que aquí se ofrece una historia de la palabra creadora de Dios, es decir, se expone un desarrollo histórico que está determinado por una implicación de promesas proféticas y cumplimientos divinos que se corresponden entre sí. Lo que interesa a este historiador, es el exacto funcionamiento de la palabra divina, emanada del profeta, en la historia. De una manera francamente clásica, el concepto de historia salvífica es esbozado aquí como un desarrollo histórico, que permanentemente es mantenido en movimiento por la palabra de Dios y que es llevado a un objetivo divino [19]. Los bosquejos histórico-teológicos más antiguos se diferencian de los deuteronomistas sólo en que falta en ellos lo teológico-programático o no se manifiesta tan explícitamente. La gran historia de la «sucesión al trono de David» (2 Sam 6-1, Re 2) muestra el primer funcionamiento de la profecía de Natán (2 Sam 7) [20]. También es conocido cómo el yahvista y el eloísta describen una historia que es puesta en movimiento por la promesa a los padres y que conduce a la toma de la tierra. Aquí tiene gran importancia la palabra de Abrahán (Gén 12, 3: «Bendeciré a quien te bendice y maldeciré a quien te maldice»), ya que significa: el juicio y la salvación de Dios se encuentran ahora metidos en la historia. En su posición ante el hecho histórico se decide para Israel el juicio o la salvación. Según el deuteroisaías, confiesan también los pueblos: «Sólo en ti está Dios y en ninguna otra parte más» (Is 45, 14). Así ha comprendido Israel este desarrollo histórico, no como historia de fe, sino que se vio metida en una historia de Dios, donde se conduce de la promesa a su cumplimiento mediante la palabra de Dios.

Antes de continuar el hilo de nuestros pensamientos, debe decirse aquí una palabra crítica sobre la exégesis de tales textos históricos. La vuelta de una exégesis histórico-religiosa a una exégesis teológica ha conducido en nuestro tiempo a una nueva zona de peligro, ya que ahora la exégesis se ha visto necesitada de ganar para lo narrado un «sentido», una «ideología» o algo parecido que hay que registrar en el apartado del superavit teológico. En este respecto es sumamente característica la exposición de los relatos del Génesis de H. Frey, tan meritoria en algunos aspectos. Su signo distintivo es la interpretación teológica viva de cada detalle. A cualquier situación particular, cualquier acción, cualquier interrupción, cualquier giro... se le da expresión teológica,

19. Más detalladamente: p. 323 s.
20. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 82 s.

con ayuda de una cierta flexibilidad conforme a una psicología de la fe. Frente a ella hay que preguntarse si estos relatos sobre los patriarcas no ponen rápidamente una severa frontera a la interpretación teológica directa, ya que el narrador, por regla general, nos priva, con una severidad heroica, de todo punto de apoyo para una interpretación espiritual y se limita a la exposición dramática de los hechos. La historia de Agar (Gén 16), la historia del desenmascaramiento de Sara como esposa de Abrahán (Gén 12, 10-20), la historia del engaño (Gén 27) y muchas otras se presentan, al faltarles toda significación, como conchas vigorosamente cerradas. Ciertamente que el hexateuco y muy especialmente el complejo tradicional de las historias de los patriarcas se encuentran bajo una temática teológica muy determinada, sin embargo, esto es algo muy distinto de una clave interpretativa suficiente de las complicadas líneas históricas y sucesos en particular. Alcanza simplemente para que se vea que el acontecimiento es un acontecimiento divino, pero no para una comprensión del cómo y por qué. ¿Quieren estos narradores (con excepción de P) decir realmente sobre esto algo todavía esencial fuera de: así sucedió exactamente entonces, así lo quiso Dios? De ahí que quede muy próxima la pregunta de si nosotros con nuestra avidez interpretativa, que quiere poner siempre sobre los hechos un sentido, una verdad, no pasamos por alto algo muy esencial, a saber, el estricto carácter cifrado que tienen estos relatos. Lo que el yahvista ha pensado con estos relatos es frecuentemente imposible de constatar. ¿Con qué amplitud era él consciente, con qué amplitud era consciente Jacob del alcance del acontecimiento de Gén 27? ¿Qué entendemos, pues, de la vida de Isaac? Leemos un par de relatos y luego, más tarde, la noticia de su muerte, por tanto, el que había sido puesto por su padre sobre el altar de Dios, ha llevado consigo al sepulcro el secreto de su vida. ¿Dónde puede ahí asentarse con pie firme una interpretación? El factor inteligible, la contribución del autor a la interpretación es generalmente mínima. Para interpretar un suceso tan cifrado ¿no habría que atacar con más amplitud y no esperar ya la intereprétación del yahvista? Ciertamente, el que él revistiera los relatos con un ropaje aparentemente nada teológico, fue una mayor contribución que si los hubiera recargado de profundas reflexiones. Aquí nos amenaza, por tanto, un nuevo espiritualismo que no es mucho mejor que el antiguo «religioso» que creíamos haber superado felizmente. Aquí nos pueden proporcionar una enseñanza las dos teologías tardías de Israel, el código sacerdotal y la obra histórica deuteronomista: la manera en que golpean la dura corteza de la tradición

nos podría dejar pensativos y nos podría dar todavía una impresión del profundo ocultamiento del sentido divino de esta historia. Se habla fácilmente del encuentro de Dios del antiguo Israel. Pero la parte humana de ese encuentro ¿se ha hecho verdaderamente consciente? ¿es la maravillosa narracción del yahvista, a pesar de su distancia histórico-tradicional, algo más que un primer esbozo de las huellas de Dios en la historia antigua de Israel? ¿Qué supo él de la teología cúltica del código sacerdotal, qué de la profecía y de los dolores de Job? ¿Quién, por tanto, ha encontrado realmente en el antiguo Israel al Dios de Israel, al padre de Jesucristo?

7. Volvemos de nuevo ahora a la frase «sólo en ti está Dios» y a nuestro rechazo del concepto de la historia de fe. ¿Qué abarca este *ak bak el w^e'-en 'od* (Is 45, 14) en detalle si se le explicita? Si se quisiera responder según el estilo de mucha de nuestras teologías, entonces habría que decir: lo particular de Israel fue su «concepción de Dios», la forma peculiar de la relación con Dios («Dios y hombre»), la forma especial de la sensibilidad religioso-moral, etc. Hemos determinado esa presencia de Dios en Israel casi exclusivamente según el lado de lo intelectual y espiritual. Tales formulaciones, cuanto menos apoyo tienen en el AT, más necesitan de una vigorosa complementación. Si uno logra liberarse de la sugestión de este concepto espiritual de la religión, entonces se ve que el AT brinda al pueblo de Israel —desde Yahvé— algo particular, pero lo expone de modo diferente. Esto radica en el milagro de la presencia real y graciosa de Dios (Ex 29, 42 s; 1 Re 8, 12 s), en la revelación de su justa voluntad, en la *doxa* de su actuación histórico-salvífica, en la promesa y en la permanente concesión de todo tipo de bienes salvíficos, etc. Precisamente de estas últimas cosas habría que hablar más, a mi parecer, en la teología del antiguo testamento. En la historia yahvista de los patriarcas es la promesa de la numerosa posteridad y de la posesión de la tierra, que recorre el conjunto como un *cantus firmus* (sólo en P se añade por vez primera «seré vuestro Dios»: Gén 17, 7). En el Deuteronomio, los dones prometidos a Israel son la tierra, la bendición y el descanso ante los enemigos (Dt 12, 9; 25, 19). Todavía habría que nombrar los dones condicionados por la específica situación histórica, tal como el maná en el desierto, la protección en la guerra santa y finalmente las profecías escatológicas.

> Porque he aquí que voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva y ya no se recordará lo pasado ni vendrá más a la mente Sino que se gozarán en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo,

porque he aquí que voy a crear para Jerusalén alegría y para su pueblo gozo. Y será Jesusalén mi alegría y mi pueblo mi gozo y no se oirán más en ella llantos ni clamores. No habrá allí niño de pocos días, ni viejo que no cumpla los suyos, pues el más joven morirá a los cien años y no llegar a los cien años será tenido por maldición. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto (Is 65, 17-21).

Lo mismo vale para los bienes salvíficos que espera el individuo de Yahvé: vida (*ḥayyim*) y bienestar (*šalom*). En ninguna parte se nos aparece tan grandiosa la materialidad y la mundanidad de los bienes salvíficos veterotestamentarios como en los relatos de compra de tierra del AT [21]. En el realismo prolijo de tales procesos no se atreve a penetrar ningún vocablo piadoso, y, sin embargo, todo está llevado por un *élan* sacro. Tales son las realidades estables; en torno a ellas se establece el pensamiento y la reflexión teológica de los tiempos antiguos y recientes. La historia de la salvación, según la representación veterotestamentaria, se mueve por razón de estas cosas, es decir, a causa de su realización. Naturalmente Israel, ha tenido también un mundo religioso mental, a saber, un esfuerzo por una comprensión de estos bienes salvíficos, una lucha por una comprensión y una apropiación, ya que las generaciones se han planteado siempre de nuevo esa tarea de la comprensión. De ahí que aquí no haya que hablar de una estabilidad, sino más bien de una variabilidad y labilidad de este mundo mental. ¿Qué ocurre, si no, con todos los complejos de concepciones sobre Dios, hombre, muerte, pecado, perdón? Ha de sorprender ciertamente en qué gran manera estaba Israel condicionada a los tiempos, hasta que a través de enigmáticas sacudidas era de nuevo agitada desde la profundidad. Con esto se quiere decir que este mundo mental es algo secundario frente a los acontecimientos y a los bienes salvíficos reservados a Israel. A todo eso se añade la consideración hermenéutica de que nosotros, partiendo de las fuentes, podemos establecer en gran parte sólo indirectamente una religión de Israel, su mundo religioso, es decir, bajo la apreciación de la propia intención kerigmática de los escritos, ya que ésta, como vemos, se dirige hacia el señalamieno de las acciones de Dios.

8. Si se quiere hacer justicia al mundo de ideas teológico de Israel, hay que hablar de su continuada referencia a los bienes salvíficos reales. Israel no se ha contentado con una determinada comprensión de estos dones históricos. Se observa más bien el

21. Gén 23; Jer 32, 7 s; Gén 33, 18 s; 2 Sam 24, 24; Rut 4, 3 s.

de Dios con Israel es expuesta en su aceptada unidad. Al evento le es acumulado una *doxa*, que va más allá realmente de lo sucedido, ya que lo aceptado por la fe es hecho perceptible en la historia como ya realizado. Por el contrario, las afirmaciones de los salmos lamentatorios trascienden ampliamente lo vivido personalmente, hasta llegar a la descripción de una imagen paradigmática de miseria del máximo abandono de Dios. En el AT es naturalmente muy frecuente un encarecimiento de los hechos en la dirección hacia una actuación gloriosa de Dios. Pero en cualquier modo, las afirmaciones tienden significativamente a lo definitivo. Si se pregunta por los motivos humanos, es posible que en ello haya cooperado un cierto entusiasmo o aquel *élan* humano de agrandar lo histórico o glorificarlo. Pero el exegeta no puede pasar de largo ante el hecho de que estas afirmaciones se presentan ahora con la pretensión de un testimonio de una actuación única de Dios. Y por eso, si se ha tomado cuidadosamente conocimiento de este fenómeno, se ha de hablar con toda precisión de un factor escatológico en estas exposiciones, en cuanto que colocan como real en la historia a una actuación definitiva de Dios.

9. Ahora la cuestión se plantea por sí misma: ¿cuál es mi participación de fe cristiana y la de la iglesia en el AT si no consiste en que yo —al menos en parte (de más no se habla aquí)— me identifico con la religión del antiguo Israel? Si me abandono a la intención kerigmática misma del AT he de cuestionar, como hemos visto, acerca de mi parte en el testimonio de los hechos históricos y de los bienes salvíficos a Israel. Pero yo no pertenezco a ninguna de las doce tribus, no sacrifico en Jerusalén, ni espero según Is 2, 1-4 en la transfiguración de la montaña del templo. No soy ni prosélito, de modo que me pudiera alcanzar el amplio consuelo del tritoisaías (Is 56, 1-8). Con otras palabras, no he llegado a una montaña que sea tangible (Heb 12, 18). Parece que el tremendo gasto de la ordenación divina de la salvación para Israel ha pasado junto a mí de largo, debido a que no pertenezco al pueblo histórico de Israel y el AT mantiene la relación con este Israel histórico hasta en la última disposición. ¿Acaso en algunas de nuestras comunidades, tal como son catequizadas desde mucho tiempo, no irrumpirá el gran sobresalto, del que todavía libra hoy la quebrantada doctrina de la religión de Israel?

El resultado de nuestras consideraciones sobre los testimonios históricos y del presente del AT —los directamente proféticos estuvieron para nosotros sólo en el margen— no puede ser, por tanto, el que reconozcamos en ellos un mundo de ideas que «casi sea neotestamentario». En la historia operada por la palabra de

Dios, y, en verdad, igualmente en los juicios como en los actos salvíficos, vemos más bien ya prefigurado en todas partes el acontecimiento neotestamentario de Cristo. Esta es —para volver al problema de analogía planteado al principio— la única analogía que se ofrece para una interpretación de estos textos. Este reconocimiento de tipos en el AT no es ningún depósito de secretos, ninguna excavación de milagros, sino que corresponde llanamente a la fe de que el mismo Dios, que se ha revelado en Cristo, ha dejado encerradas en la historia del pueblo veterotestamentario de la alianza sus huellas de que nosotros nos enfrentamos con una alocución divina, aquí con los patriarcas a través de los profetas, allí con nosotros a través de Cristo (Heb 1, 1). Esto debe ser precisado ahora más detalladamente con brevedad:

a) La interpretación tipológica abandona, por tanto, y sobrepasa fundamentalmente la propia comprensión histórica del correspondiente texto veterotestamentario. Ve abrirse y dibujarse en los hechos veterotestamentarios algo que todavía no se ha hecho consciente al testimonio del AT, debido a que está situado mucho más allá del círculo del testimonio veterotestamentario.

b) La interpretación tipológica está relacionada con todo el AT. Es imposible cualquier limitación a la religión elevada o una religión sacerdotal cultual. Dondequiera que se testimonie una actuación de Dios sobre el pueblo o sobre el individuo, existe la posibilidad de ver en él sombras de la revelación neotestamentaria de Cristo. El número de tipos veterotestamentarios es ilimitado.

c) La interpretación tipológica, sin embargo, trata solamente del testimonio sobre un suceso divino y no sobre la correspondencia de detalles históricos, culturales o arqueológicos que son comunes al AT y NT. Tiene que atenerse al kerigma intentado y no a detalles narrativos, con cuyo auxilio se ha establecido el kerigma. Precisamente a este respecto, en el uso eclesial, ha degenerado en un almacén de prodigios. La interpretación tipológica no se atiene ni en el AT ni en el NT a detalles históricos o biográficos, sino a los *credenda*. Pero la relación de las afirmaciones veterotestamentarias con el NT no se limita únicamente a la persona y a la vida de Cristo, sino también a todo el acontecimiento cristiano, tal como es testimoniado por el NT, incluyendo evidentemente lo eclesiológico.

d) La interpretación tipológica conoce la diferencia de los bienes salvíficos del AT y NT. Conoce la ilimitación de la salvación en la nueva alianza, conoce sobre todo la imperfección de la

antigua alianza, en la que Dios no había puesto todavía en el hombre, en su corazón y voluntad, su mandamiento (Jer 31, 31 s); conoce la ausencia de la obediencia perfecta y la prevalencia de la ley en el AT. Pero ve en los bienes salvíficos temporales (tierra, descanso, longevidad, etc.) sombras de la eterna salvación. Ve también en el modo de la oferta divina, en el ocultamiento de sus realizaciones, en la dilación de sus dones como asimismo en los prodigios de sus ayudas descripciones adelantadas de las donaciones y realizaciones que están en Cristo. La comunidad cristiana y el cristiano individual, en las tribulaciones y en las consolaciones que han acaecido al pueblo de Dios del AT, ve en ellas prefigurada hasta en sus últimos detalles su existencia en este mundo.

e) *Si la interpretación tipológica trasciende la comprensión* propia del texto veterotestamentario, no ha de separarse sin embargo por esto, fundamentalmente, de la realidad de la exégesis. Naturalmente que no puede valer como principio eurístico para el esclarecimiento de problemas individuales filológicos o históricos. Pero también hay que precaverse de una estricta separación de la interpretación tipológica de la exégesis histórico-crítica, como si sólo viniera después que aquélla ha terminado su tarea. De hecho, ambas realidades, es decir, ambas formas de pensamiento analógico que parecen excluirse, se encuentran mutuamente ligadas. Nos encontramos ante la realidad innegable de que la mejor exégesis, también histórica, se ha dado desde lo teológico, esto significa, en último término, desde la fe en Cristo. ¿Dónde está, si no, el lugar donde la exégesis veterotestamentaria cuente con la palabra paulina del velo (2 Cor 3, 7 s)? ¿En qué punto de su proceso interpretativo piensa la interpretación cristiana diferenciarse de la judía?

f) La interpretación tipológica libera a la exégesis veterotestamentaria de la coacción excesivamente exigente, como si para ser teológicamente relevante tuviera que fijar siempre un sentido, una doctrina, más allá de lo puro sucedido y proponerlo a discusión. La exégesis, sin embargo, tiene muchas veces que habérselas con textos que apenas ofrecen o no ofrecen absolutamente nada de sucesos comentados. Ante cuyo hecho tiene que situarse la exégesis, pues precisamente en tanto que enseña a comprender y captar este fenómeno de que el narrador ponga sólo a disposición un simple suceso, se muestra ya como teológicamente significativa.

g) Sobre la aplicación práctica de la interpretación a los textos individuales no puede ser establecida ninguna tipológica norma

doctrinal. No puede ser regulada hermenéuticamente, sino que ha de hacerse en la libertad del Espíritu santo. [23]

h) La interpretación tipológica se encuentra hoy ante una realidad exegética muy complicada y tendría que someterse por su parte a diferenciaciones muy finas. Podría preguntarse si el concepto de «tipología» para la realidad esbozada en este estudio puede mantenerse, si quizás está demasiado cargado, si quizás ha sido alargado aquí por nosotros más allá de su antigua significación, y, por tanto, dificulta más la discusión que la facilita. Ha sido usado aquí este concepto porque parecía honrado conectar de nuevo con la antigua tradición hermenéutica, que, frente al testimonio veterotestamentario, se muestra más objetiva que nuestro espiritualismo teológico. Si el concepto se mostrase como insostenible, sería, tanto para sus enemigos como para sus amigos, provechoso si se indican exactamente las razones de ello.

Se ha de hablar, por tanto, realmente —para decir ya de una vez la discutida palabra—, del testimonio de Cristo del AT, ya que nuestro conocimiento de Cristo, sin el testimonio del AT, sería imperfecto. Cristo nos ha sido dado en el doble testimonio del coro de los que esperan y de los que recuerdan. Existe un criterio, un juicio, sobre el contenido de verdad del AT. Eso lo descubre una concepción falsa en su base: parte del presupuesto de que Cristo nos es dado y nos es reconocido en el NT y que es necesario ahora determinar el valor y posición del AT sobre ese Cristo. El AT tiene que ser oído primero en su testimonio de la palabra histórico-creadora de Dios. En esa actuación histórico-veterotestamentaria de Dios, en sus juicios y en sus actos de salvación, podemos reconocer en todas partes el acontecimiento de Cristo.

Así podría aparecer el principio del camino que nos podría sacar de la confusión e impotencia de nuestra comprensión del antiguo testamento.

23. Sobre el único criterio que nombra aquí Calvino, la *communis lex Dei*, véase H. H. Wolf, *Die Einheit des Bundes*. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin, 1942, 123 s.

LA TEOLOGIA DEL CODIGO SACERDOTAL *

El objetivo de este capítulo no puede ser desarrollar todo el contenido teológico de P. Hay que poner en duda que haya llegado ya el tiempo oportuno para una tal empresa. Sin embargo, sí pueden trazarse algunas líneas y pueden destacarse las más importantes ideas fundamentales, en tanto en cuanto se encuentren manifiestas en el texto dado o puedan ser alumbradas mediante nuestro análisis literario.

Habíamos reconocido a P como un relato sobre un período de la historia de Dios en el mundo, o sea, en Israel. Este relato —eso ha sido suficientemente constatado— descuida las normas estéticas de la narración; pero no sólo eso, tampoco quiere influir, en manera alguna, en el sentido pedagógico, sobre el lector. De esta renuncia, de su limitación a lo puro teológico se ha de hablar todavía más adelante. De modo evidente, P cuenta con una clase de lectores que no quieren ser formados, sino que preguntan acerca de la relación de Dios con el mundo, con los hombres, acerca de las disposiciones divinas sobre los pueblos y, sobre todo, acerca de la relación de Israel con Dios. Sea que P quiera enfrentarse con problemas o que avance independientemente con su propio testimonio, en cualquiera de los dos casos, en él se hace un trabajo teológico de fundamentación. El que él realice ese trabajo no especulativamente, en un espacio vacío, sino a través de su interpretación de un decurso histórico, responde a la fe general del antiguo testamento, de que Dios, en tanto en

* Publicado originariamente en Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 65 (1934) 166-189.

cuanto se revela en la historia, es solamente reconocible por los hombres. Si queremos conocer este trabajo teológico de fundamentación en sus puntos principales, tenemos que atenernos sobre todo a la disposición peculiar de la imagen de la historia del código sacerdotal, ya que P escribe la historia de Dios en el mundo, desde Adán hasta Josué, no precisamente de manera que haya recogido primero todo el material importante alcanzable. Cualquier aspecto de historia profana o mundana está muy lejos de él. Su exposición está caracterizada por un procedimiento de selección, en apariencia completamente arbitrario; todavía más, por un estrechamiento continuo del aspecto histórico y para este proceder, metodológicamente tan raro, sólo se hace responsable su fe. Pero en modo alguno se debía poner énfasis en el tema propiamente histórico de la obra del código sacerdotal, al menos en tanto en cuanto para nosotros vaya ligado en ello el concepto de una exigencia de constatación histórico-objetiva.

En una visión casi gnóstica se trazan tres poderosos círculos concéntricos que, de afuera a adentro, introducen, progresivamente, en el misterio salvífico de Dios... el círculo del universo, el círculo de Noé y el círculo abrahamítico. Pero ahora tiene suma importancia el que nosotros no consideremos a estos círculos como el intento de una mente filosófica para apoderarse de una realidad mediante una fórmula. Esta imagen de la historia lleva en sí mismo el *Odium* de que su autor sea también, en gran medida, parte de ella. El mismo se encuentra en el lugar más interior de la revelación de la salvación. Su puesto está en el centro de aquellos círculos; más aún: desde ese punto, en el que se encuentra, ha trazado él aquellos círculos mismos. El riesgo de una tal consideración de la historia —es decir, la irracionalidad, en último término, del punto de partida de nuestro autor— hay que aprender a descubrirlo de nuevo, ya que la gran sobriedad de sus exposiciones nos ha descaminado, erróneamente hacia un enjuiciamiento muy diferente de su obra y de sus intenciones. Por lo que se refiere al sobrio estilo de P, hoy tenemos ciertamente mucha más comprensión para ese modo de lenguaje del código sacerdotal, que prescinde de todo elemento emotivo, de todo colorismo. Para tratar los secretos, que examina P, sólo era posible un lenguaje en el que se hubiera concentrado la esencia de una ciencia sacerdotal de muchas generaciones.

Si se pone en claro que todas las aseveraciones de P están hechas desde el centro del círculo más interno, y por tanto desde un punto situado dentro de la zona mosaica, entonces el testimonio sobre la creación del universo por Dios se presenta como un arco de formidables dimensiones. Aquí se ha extendido uno y desde el interior tantea con una aseveración de fe más allá de todo círculo, al margen mismo de lo decible. De hecho, será inútil buscar en el AT consideraciones que rocen tan estrechamente lo especulativo como Gén 1-2, 4a. Aquí, la fe se mueve verdaderamente en la frontera última de su competencia, ya que, para decirlo así, penetra en el umbral de la historia y es el ligazón a lo histórico lo que la diferencia de la libre especulación. Pero, sin duda, resultará claro para todo lector de Gén 1, que allí no se escruta, con la aridez del gnóstico, más allá de lo histórico y temporal, es decir, no se ofrece ningún mito sobre los acontecimientos y la situación precedentes a la creación del mundo, sino que se da más la descripción de un hecho que se desarrolla en un período de tiempo muy precisamente delimitado. Esa es, en todo caso, una de las cosas que nos enseña el encuadramiento forzado de la obra de la creación en el esquema de los siete días. El material ha sido desmitologizado al máximo posible. El hecho de la creación es puesto a la luz de la temporalidad. Naturalmente que P quiere hablar de días naturales. En cualquier cambio de interpretación de aquella concepción, la santificación del día 7 perdería fuerza. Contra la opinión, muy extendida, de que Gén 1 desemboca en un mandamiento del sábado, hay que elevar, sin embargo, expresamente, una protesta. En esa perícopa no hay ninguna palabra que haga al sábado obligatorio. ¿Cómo se quiere imaginar la validez de una tal disposición? ¿Puede creer seriamente P que tal disposición fue ya anunciada a la humanidad adamítica? Pero entonces esta disposición habría sido confirmada de nuevo en la alianza noaquítica, después del diluvio (algo así como el mandamiento de la multiplicación de la especie) y, sobre todo, el anuncio del propio mandamiento del sábado en el Sinaí resultaría superfluo. Si P hubiera tenido al sábado como una disposición para la humanidad, entonces hubiera sido para Israel en el Sinaí tan natural como la ley de la intocabilidad de la sangre humana que, por cierto, no se repite. Además, no es en verdad propio del estilo de P el revestir las leyes, que quiere poner como obligatorias, con expresas formas de mandato. La perícopa de la santificación del

día séptimo quiere decir realmente algo muy diferente. Gén 1 es el capítulo de la creación del universo; bajo ese pensamiento general debe ser comprendido el dicho sobre el descanso de Dios y sobre la santificación del descanso. Aquí nos encontramos, ciertamente, ante la afirmación más atrevida del relato de la creación: el autor asciende, como quien dice, al área de Dios y testimonia que en el Dios creador todopoderoso hay reposo. Pero todavía más: del mismo modo que Dios ha bendecido las obras de los días 5 y 6, así también ha santificado el descanso del día séptimo; esto significa que P no quiere entender el descanso de Dios como un asunto divino interno, sino como una acción de Dios en el mundo. El descanso es, por así decirlo, el último dato de la creación que Dios ha realizado en el universo, aunque también es una ordenación que se diferencia fuertemente de todas las creaciones de Dios. En el fondo, sin embargo, la andadura mental de P es muy simple. El sabe que en el cosmos creado por Dios, juntamente con la movilidad, es también apreciable el descanso y —tal es su fe específica— Dios ha bendecido y santificado ese descanso. Por tanto, aquí no se trata precisamente de la imposición de una obligatoriedad o de la promulgación de una ley, sino de la referencia a un descanso, que existía antes del hombre y que existe también sin él, esto es, se trata de la creencia de que en ese descanso yace la bendición divina. Este misterio es, en verdad, demasiado grande como para que el género humano en general pudiera orientarse según él. Puede comprenderse el que P sólo primeramente, en el círculo más estrecho de la revelación, en la zona, por consiguiente, de las relaciones íntimas entre Dios e Israel, imponga también a la vida terrena del hombre este ritmo misterioso de la obra divina de la creación.

Los detalles de contenido de este capítulo de la creación del mundo lo exponen los comentarios. La gran realización teológica, que nosotros agradecemos a esta reflexión sacerdotal, radica, como ya es sabido, en que todo el ser del mundo se hace remontar, del modo más directo, a una acción libre de Dios, pero también en que, sin embargo, toda esencia, hasta la misma primicia de la creación, la primera luz, es vista, de modo vigoroso y seguro, como *creatura*. Esto vale también para Gén 1, 2: lo dicho sobre el caos, que ya subsistía precedentemente a toda acción creadora del mundo. Ciertamente no fue uno de los intereses menores de P el mostrar ese fondo caótico, del que, gracias a la voluntad divina sale toda creación configuradora y a la que en cualquier momento podía volver a revertir. P nos muestra cómo cada noche penetra en el mundo algo de aquella oscuridad caótica. Dios separó de

la oscuridad a la luz que invadió el tenebroso e informe caos, y la llamó día. Día y noche, por tanto, en cuanto obras de creación, no están situadas en la misma línea. El día, como exponente de la luz, creada de modo especial, es una obra creada en una medida mucho más alta que la noche, ya que ésta, por su misma esencia, no es más que un residuo del primitivo estado caótico, y sólo se diferencia de éste porque Dios ha querido sujetarla a un benóvolo límite cósmico. De ahí que el residuo del caos, separado de la luz, se ha convertido en un orden de la creación, que, en todo caso, de modo significativo, no recibe el calificativo de bueno.

Sobre la tendencia de la segunda redacción de la obra del código sacerdotal a separar a Dios, en la medidad de lo posible, de la materia informe, es decir, a remontar la creación al solo imperativo, hemos hablado ya en la primera parte de este trabajo. Es curioso, sin embargo, que esta tendencia no haya penetrado en la creación del hombre. Aquí se ha conservado el *terminus technicus* para la acción plástica sobre una materia (*bara'*), en fuerte contraste con los otros acontecimientos, de la creación. Naturalmente que esta ruptura del esquema no es casual. Descubre la idea de que el hombre, en relación a su origen creado, tiene, por encima de toda creatura, una relación inmediata con Dios [1]. Pero la aceptación del concepto *adam*, dentro de P, no es en ningún modo unitaria. Encontramos *adam* construido en singular, pero también en plural y, finalmente, como nombre propio. Es muy difícil elaborar los distintos matices conceptuales, ya que en todo P sólo hay tres versos en los que se concentran las diferencias [2]. Pero entre tanto es bien visible que el libro de los *toledot* (generaciones) entiende a Adam como nombre propio y que el mismo P ha partido de ese uso. Es difícil decir si la relación A, que construye *adam* en singular, pensaba ya en el colectivo «humanidad». Seguro es, sin embargo, que ese es el caso de la relación B, ya que se dice una vez que Dios los (*otam*) hizo varón y hembra. Ahí no se ha podido pensar ni en el primer individuo Adam ni en la primera pareja, sino en una colectividad. Parece, por tanto, que en la escuela sacerdotal se han apartado de la concepción mitológica de un individuo determinado y se han ido esforzando más por la formulación puramente teológica del pensamiento de que la humanidad, diríamos mejor, «el» hombre,

1 En todo caso, la obra del quinto día contiene una cierta gradación, en cuanto que el mundo animal es provisto de una alocución personal, esto es, de una bendición expresa.

2 Gén 1, 27, 5, 1 s.

ha sido creado por Dios. El libro de las generaciones, que, como hemos visto, habla del individuo histórico Adam, avanza, sin embargo, también, por su parte, hacia la misma universalidad de la afirmación teológica, con la importante observación de que la imagen de Dios de Adam ha pasado por procreación a todos sus descendientes.

En la observación de la creación, por lo que al hombre se refiere, se destacan tres puntos. El mandamiento de la fertilidad asegura delante de Dios la legitimidad de la vida que continúa procreándose. En el hecho de la continuada donación de la vida de generación en generación no se esconde un poder propio del hombre, es decir, en último término un robo a Dios, sino, más bien, un efecto de la voluntad divina. Por otra parte, se encuentra también allí la prescripción impuesta al hombre de la alimentación vegetariana. El hombre no atenta contra la creación si busca en ella su propio alimento; naturalmente que la intromisión en la vida animal de las creaturas no está legitimada, de manera significativa, por ninguna ordenación de la creación [3]. El tercero es el dominio del hombre sobre la tierra. El hombre no es equivalente a ninguna otra creatura. Dios ha dispuesto una ordenación en categorías y ha dado al hombre todo el poder para el dominio de la tierra [4]. La creación, para decirlo así, está puesta ahí para el hombre, y, por su estructura interna misma, suspira por el hombre como piedra cúspide de la pirámide. [5]

II. EL CIRCULO NOAQUITICO

El código sacerdotal no conoce la historia de una caída de la humanidad en el pecado. De modo simple y sin adorno alguno, extiende la cadena genealógica desde el primer hombre hasta Noé. Sin embargo, el lector atento observa que en la continua disminución de la longevidad se refleja una cierta decadencia. P había mostrado todavía en Enoc hasta qué inmediatez de relaciones con Dios podía llegar el hombre. Dios lo había arrebatado y lo había

3. «La creación de Dios ha sido puesta bajo el signo de la procreación, no de la destrucción»: Delitzsch, *Genesis*, 67.

4. Veánse las expresiones tan significativamente vigorosas de *kabaš* (conquistar) y *radah* (dominar).

5 Bachmann, *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, 1928, 273 s.

recibido en su área de vida supraterrena[6]. Pero en Gén 6, 11 s tropieza el lector con la penetrante y concisa constatación de que toda la creación ha caído en una corrupción incurable y se ha hecho digna de un juicio de destrucción por parte de Dios. Si P ofrece en su historia del diluvio más un relato protocolario sobre cada una de las fases de este juicio divino que una narración, el objeto de su descripción es ciertamente de dimensiones muy diferentes de las de J. No es ya el desigual espacio de tiempo, más largo, sino, sobre todo, la profunda dimensión cósmica que diferencia casi fundamentalmente a este acontecimiento del descrito por el yahvista. Lo que describe P no es ya un juicio de castigo terreno, sino una definitiva catástrofe cósmica de inimaginables proporciones. Esta catástrofe corresponde, en lo negativo, de modo exacto, al decurso de la creación en Gén 1. Lo que allí se levanta y se diferencia, se desmorona aquí en el caos. El océano de los cielos se quiebra, de arriba a abajo; las aguas del *tehom* saltan de abajo a arriba; estaba, pues, muy próximo el que la masa de la tierra, que había aparecido antes por la separación de las aguas, se sumiera de nuevo en el caos, que la voluntad de Dios fuese el deshacer de nuevo su creación.

En una luz mucho más luminosa, delante de ese fondo oscuro, se encuentra la elección y la conservación de Noé, el iniciador de una nueva humanidad. Suele pasarse por alto, que, tras el esbozo teológico de la obra del código sacerdotal, ya la humanidad noaquítica debe su existencia a un proceso de selección, a una resolución salvífica, por tanto, de Dios. De ahí que no sea, ciertamente, superfluo el que P, que en su relato se limita a lo imprescindible, informe, de manera muy detallada, acerca del mandato divino de abandonar el arca y sobre la realización de este mandato[7]. La entrada en el nuevo eón no se lleva a cabo por mera espontaneidad humana. P quiere en la fe la certeza de que el nuevo hilo de la humanidad no ha comenzado por pura voluntad propia humana —ese no sería ningún comienzo pletórico de promesa—, sino que, en último término, era la voluntad divina la que ha puesto de nuevo a la humanidad sobre la tierra. P, en esta manifiesta timidez teológica, da, además, gran valor al hecho de que Dios repita su bendición y su mandamiento de la multiplica-

6. El cambio de la relación entre hombre y Dios lo muestra el verbo *hithallek* (tener un trato íntimo). Antes del diluvio, P lo construye con la preposición *et*, después con *lifne* (Gén 5, 22. 24; 6, 9; 17, 1).
7. Gén 8, 15-19.

ción de la especie y que los haya introducido también en este eón [8]. ¿Cómo se podría tener, si no, la garantía de que la humanidad, que se propaga y se multiplica sin límite, estuviese todavía bajo el sí de Dios y que no haya salido de nuevo fuera del plan de Dios?

Esta cuestión se hace más comprensible si se tiene en cuenta que el nuevo eón no se iguala con el primero, sino que está bajo el nuevo signo de la lucha de las creaturas; la perturbación introducida no es suprimida por Dios. En el mundo animal anida el miedo y el espanto ante el hombre y el mismo hombre atenta contra la vida del hombre. En ese sentido, la humanidad noaquítica ha perdido la primitiva relación con Dios, se encuentra en el estado de la caída. Por otra parte, sin embargo, P se esfuerza en exponer, del modo más persuasivo, que Dios, con todo, no ha cedido ninguno de sus derechos sobre sus exigencias y sobre sus títulos de propiedad sobre las creaturas. Este testimonio se desglosa en dos pensamientos fundamentales, que, quizás, haya que distribuir entre ambas recensiones de P. En relación con la alimentación del hombre se tiene en cuenta el estado de caída; el hombre utiliza también el mundo animal pero, en esa actitud, no irá contra el mandamiento de Dios mientras recuerde que la vida en la sangre del animal es propiedad de Dios y se mantenga, de modo significativo, alejado de aquélla. En relación con la vida del hombre se afirma la ley de la absoluta intocabilidad y, al mismo tiempo, el propio hombre es autorizado para vengar todo homicidio. La última disposición es, naturalmente, de gran alcance: la protección divina de la vida humana no se realiza ya a través de una intervención judicial directa, sino a través de una autorizada instancia secundaria. La relación con Dios se encuentra aquí en una cierta mediatez sin que, sin embargo, disminuya en nada la exigencia divina. Naturalmente que estas ordenaciones descritas por P deben ser consideradas como una especie de fe retrospectiva. P se encuentra ante el simple hecho de que el hombre atenta incesantemente contra la vida de las creaturas, que sólo pertenece a Dios, e incluso contra la del propio hombre. Su fe adopta ante este hecho la siguiente posición: deja libre, a través de una decisión divina, la ingerencia en el mundo animal; el homicidio, en cambio, lo considera incondicionalmente como contrario a Dios. Cree que la comunidad humana ha sido llamada por Dios mismo para vengar el homicidio.

8. Gén 9, 1. 7.

A esta promesa y compromiso sirve ahora, en una conexión de ideas más débil, el establecimiento de la alianza de Noé; Dios asegura, de manera solemne, que, de aquí en adelante, toda creatura ha de estar segura y libre de tal catástrofe. El signo de esta alianza es el arco iris que Dios deja aparecer eventualmente entre las nubes. Sobre la concepción del código sacerdotal acerca del *b^erit* se ha tratado ya de modo muy diverso. En lo que se está de acuerdo es que P no participa ya de la concepción de una alianza en el sentido estricto de la palabra. Naturalmente que el yahvista tampoco ha pensado nunca en una igualdad de los contrayentes de la alianza. Para él existía también una clara unilateralidad en la relación, pero la alianza seguía siendo, en todo caso, un asunto que, por decirlo así, subsistía entre dos partes. Para P, la unilateralidad del asunto es total. El uso lingüístico da testimonio de ello: la alianza con la parte terrena no es «cerrada» por Dios, sino que es «dada» a la parte terrena. La alianza es «establecida» por Dios como cualquier otra ordenación terrena que no es llamada jamás alianza. Además, los sufijos que acompañan al nombre *b^erit*, que se refieren exclusivamente a Dios, son muy elocuentes [9]. Por tanto, de nuevo, la alianza es más una disposición de Dios dada a conocer en la tierra que una alianza que se establece entre dos partes, que media entre ellas y a la que se orientan como *tertium*. P vincula, sin embargo, a la palabra guía «*b^erit*» una concepción que difiere fundamentalmente de la ordenación divina, tal como, por ejemplo, ha sido dada a la creatura en el momento de la creación o después del diluvio. Las disposiciones de Dios, como la de la santidad de la sangre, son un efluvio de la absoluta soberanía de Dios. El *b^erit* de Dios, por el contrario, significa un acto de autodelimitación divina [10]. Al cerrar Dios con Noé una alianza, que da a la creatura la garantía de que no volverá a ocurrir más sobre la tierra una catástrofe semejante, Dios pone una limitación a su santidad juzgadora. El hecho de que Dios no trate a la humanidad del postdiluvio —como corresponde a su santidad— con una catástrofe destructora, sólo puede entenderlo P como una renuncia de Dios. Resalta, pues, de nuevo, lo que ya habíamos acentuado precedentemente; que, según la teología del código sacerdotal, existe una voluntad divina de salvación que se extiende ya sobre toda la humanidad noaquítica.

9. Véase *b^eriti*: Gén 9, 11. 15; 17, 2. 4. 7. 9. 10. 13.
10. Con esta lograda expresión trabaja ya Delitzsch (*Genesis, passim*); véase también Valeton, *Bedeutung und Stellung des Wortes b^erit im Priesterkodex*, ZAW 1892, 8 s.

La tabla de los pueblos, que P hace seguir al anuncio de la alianza de Noé, ha de ser entendida bajo este punto de vista teológico. No se propone tanto resaltar el pensamiento de la fraternidad de los pueblos cuanto fijar el del parentesco de origen divino. Los pueblos son creación de Dios. En virtud de la bendición divina están desparramados por la tierra, a todos ellos ha pasado la condición de ser «a imagen de Dios» y todos gozan también algo de la voluntad salvífica divina, a saber, de la paciencia divina.

> «En ninguna parte se encuentra una visión general del conjunto de los pueblos comparable a la tabla bíblica de los pueblos, una visión que sea tan universal según la medida de su círculo de visión y tan general, al mismo tiempo, para su propósito. Ya que la idea del pueblo de Dios trae consigo el que todos los pueblos hayan de ser considerados como futuros compañeros de la salvación y hayan de ser abrazados con una simpatía de amor esperanzadora, inaudita en la antigüedad. Un invisible verdor de esperanza trepa por el ramaje seco de este registro del pueblo: la esperanza de que los caminos separados de los pueblos se encontrarán finalmente en una meta común puesta por el Dios de la revelación. Precisamente aquí, donde, a consecuencia de la bendición dada a Sem, la historia de la salvación se encuentra en camino de convertirse en historia de la salvación del pueblo, esta visión general universal es una señal de que la autodelimitación de la salvación no es más que un medio de su ilimitación futura.[11]

III. EL CIRCULO ABRAHAMITICO

Wellhausen no ha podido proporcionar validez a la tesis del *liber quatuor foederum*. ¿Cómo puede justificarse teológicamente una alianza con el primer hombre en el sentido de una autolimitación de Dios? La idea de que P no es ningún *liber trium foederum*, sino que sólo conoce, como alianzas solemnes, la alianza de Noé y de Abrahán se ha asentado con gran dificultad. Sin embargo, la cuestión de la relación de Abrahán con Moisés en P no es difícil de responder. La era mosaica no es inaugurada por una nueva alianza que, teológicamente, ni bajo el aspecto formal ni bajo el aspecto del contenido, sea equiparada, aunque sólo fuera en alguna medida, a la alianza de Noé o la de Abrahán. Merece

11. Delitzsch, *Genesis*, 199.

la pena, sin embargo, dejar claro que frente a la fuerte acentuación de la alianza de Abrahán, una alianza del Sinaí no podría aportar nada nuevo. ¿Cómo debería caracterizarse teológicamente una nueva reducción del círculo de Abrahán a Moisés? Lo que proporcionó al pueblo en el Sinaí por medio de Moisés no fue una mera disposición fundamental de Dios, sino simplemente el establecimiento de una relación permanente entre Dios y el pueblo que ahora sale a luz. Ciertamente, entre Abrahán y Moisés existe un progreso interno. Pero ese es el progreso histórico de la promesa a su cumplimiento y ni de lejos puede ser comparado al progreso de la economía salvífica entre Gén 9 y Gén 17. En todo caso, tenemos que liberarnos de la idea de que P haya hecho una obra realizada conforme a un esquema estrictamente preciso. Se ha de tener en cuenta que P, en verdad, da expresión a sus intereses fundamentales muy concretos, pero que tiene que habérselas con un material que, resistentemente, no se ha sometido siempre a una última elaboración. Ese elemento de tradición, que se encuentra ocasionalmente en P pero que no está anclado convenientemente en su esbozo teológico fundamental, trae el recuerdo de la alianza «con Abrahán, Isaac y Jacob» [12]. Asimismo se siente una ligera confusión en la enumeración de los signos de la alianza. La señal en la alianza abrahamítica es, en último término, la circuncisión. Pero hemos visto que en el Sinaí —al menos en una recensión de P— es designado también el sábado como *ót* (señal) de un *b^erit* (alianza). En consecuencia, por tanto, conforme a la opinión de la última redacción del código sacerdotal, en el círculo más interno, están ancladas dos señales de la alianza, una cuando la promesa del pueblo de Dios y otra cuando su cumplimiento; la circuncisión y el sábado. También aquí es aconsejable no sobreestimar lo esquemático en el esbozo de P. ¡Quién sabe cómo y cuándo ha surgido la tradición que ha visto en el sábado una señal de la alianza! Quizás haya sido recogida por P después de una larga existencia autónoma y haya que caracterizarla primero casi como una opinión discrepante y luego como un miembro orgánico de un gran esbozo sistemático. Durante demasiado tiempo nos hemos acostumbrado a ver el contenido de P de modo superficial y en una rigidez inanimada sin pensar en las flexibles y muy intrincadas tradiciones que en ningún otro género literario había que tener más en cuenta como presupuesto que en éste.

12. Cf. Ex 2, 24; 6, 4 s.

Lo extraordinariamente nuevo que la revelación divina aporta a Abrahán es la promesa, por una parte, de una insospechada descendencia y, por otra parte, de una especial relación de Dios con la descendencia de Abrahán. P cierra de ese modo la gran visión universalista y se vuelve en adelante a la estrecha línea de la elección. El código sacerdotal persigue ese desarrollo histórico, caracterizado por la elección divina, hasta el fin de la conquista del pueblo de Israel y concentra todo su interés en las instituciones religiosas fundamentadas en aquella especial relación con Dios. Hay que decir, sin embargo, que precisamente en la historia de los patriarcas del código sacerdotal vibran pensamientos que, teológicamente, de modo claro, llevan más allá del círculo particular de Israel: el hijo prometido a Abrahán, Isaac, ha de convertirse «en pueblo»; a Jacob se le promete que una comunidad de pueblos (*Qᵉhal goyyim*) saldrá de él. Aunque el lector no pueda llegar a formarse una idea concreta a través de éste y otros lugares [13], la tendencia de estas afirmaciones hacia el universalismo es manifiesta y debe ser registrada con especial énfasis cuando sale a la luz del día precisamente aquí, es decir, cuando tiene lugar el último estrechamiento del círculo de la economía salvífica. La información de que el dicho sobre la gran multiplicación de la descendencia de Abrahán se refiere a los edomitas e hijos de Ketur que descienden igualmente de Abrahán, falla ante la constatación de que la misma promesa se hace también a Isaac y Jacob. Tampoco es posible determinar con qué intereses teológicos puede ligarse la comunicación de que los edomitas y los árabes son también de Abrahán. La promesa de la gran multiplicación de la descendencia de Abrahán, sin embargo, no puede ser pensada sin una estrecha ligazón con la relación con Dios, inaugurada por la alianza de Abrahán. Este sería, sin embargo, el caso si ese elemento de la promesa se refiriera a los edomitas y árabes. No, el hecho de que también el yahvista, en el paso de la sección universalista a la particular, dé también, concomitantemente, a la línea de la elección una promesa tan universal demuestra que aquí nos hallamos, evidentemente, ante un elemento de una tradición general. El yahvista no persigue ya este pensamiento ni da a su lector ninguna idea concreta sobre hasta qué punto «todas las generaciones de la tierra son bendecidas en Abrahán». Parece, pues, que ha sido impuesto por la tradición el que, precisamente al comienzo de la línea particular, se haya expresado, de modo programático,

13. Gén 17, 16; 35, 11; 28, 3.

este objetivo último. Siempre, en todo caso, se puede preguntar si P sigue aquí más a la tradición o quizás no se encuentre este elemento fuera de sus intereses principales.

Lo que hemos dicho acerca de que el tiempo de los patriarcas se comporta con la época sinaítica como la promesa con su cumplimiento, podemos esclarecerlo ahora particularmente con dos pensamientos básicos dentro del código sacerdotal. Yahvé ha dado a los patriarcas la alianza y las promesas todavía con el ocultamiento de su verdadero nombre. El desvelamiento de Dios y la consiguiente clarificación adecuada de la relación con Dios tuvo lugar, primeramente, en la época mosaica. El mostrar esa cesura es, visiblemente, una cosa importante para P. El código sacerdotal contrasta el tiempo de los patriarcas con la época mosaica mediante la concepción de que Yahvé se ha aparecido a Abrahán, Isaac y Jacob como *Él šadday* [14]. P ha teologizado de ese modo, posteriormente, una antiquísima tradición. En cualquier caso, el lector siente que aquí se trata de un especial interés de P, ya que con una tendencia manifiesta se empuja hacia el primer plano a este nombre divino en las manifestaciones de Dios precedentes a Moisés [15]. Recientemente se ha podido constatar que la lógica en la nominación de Dios con este nombre deja mucho que desear. Eso es verdad, pero sólo quiere decir que el material, que P ha encontrado preexistente, no llevaba todavía, en su conjunto, esa acentuación teológica y que P tuvo que imponer por la fuerza al material de la traducción, en los lugares principales, su aspecto teológico específico. De nuevo nos encontramos ante la constatación de que P está mucho más ligado a la tradición que lo que se ha supuesto. Sus teologúmenos específicos están a veces conectados muy débilmente con la tradición y no se funden siempre, de ninguna manera, con ella.

La cesura entre el tiempo de los patriarcas y la época postsinaítica vuelve a quedar clara en otro punto. En la alianza de Abrahán se promete a la descendencia del patriarca, con palabras explícitas, la posesión de la tierra de Canaán y se puede decir que, entre todas las legitimaciones de situaciones e instituciones, por las que se esfuerza P, la legitimación de la posesión de la tierra de Canaán es la fundamental. La marcha externa de los acontecimientos narrados está ya dirigida hacia la conquista de la tierra como fin último. Pero la posesión de la tierra de Canaán

14. Ex 6, 3.
15. Gén 17, 1; 35, 11; 48, 3.

es también, por lo que respecta al lado interno teológico de la obra del código sacerdotal, el punto álgido, la realización de las grandes promesas de Gén 17. Esto quiere decir que Abrahán, Isaac y Jacob, que ya vivían en Canaán, mantuvieron con esta tierra una relación más bien imperfecta. Vivieron en ella sin que, sin embargo, la poseyeran. Les fue prometida, pero ellos fueron, con todo, extranjeros en ella. Esta especial relación de los patriarcas con Canaán, a diferencia de la generación de Josué, no puede quedar lógicamente oscura para un teólogo como P: para los patriarcas, Canaán es *ereṣ m^e^gurim* [16]. Solamente en un lugar se rompe el carácter de extranjería. Abrahán ha adquirido ya la sepultura con todas las de la ley. Un pequeño círculo de la ancha tierra es ya de su propiedad. Abrahán, Isaac y Jacob, en el momento de la muerte, dejan de ser extranjeros en la tierra. En una resuelta anticipación, se pone ya a su disposición, para el descanso de su sepultura, un trozo de la tierra santa como arras del futuro. Para P era un pensamiento imposible el que los patriarcas, los receptores de la promesa, hubieran sido sepultados en tierra hitita. [17]

A pesar de las insospechadas dificultades en Egipto, la promesa se ha hecho verdad. Abrahán se ha convertido en un gran pueblo. Yahvé, a través de la revelación de su nombre y el ofrecimiento de su ayuda, entabla ahora con este pueblo una relación especial. Así llega Israel al Sinaí y aquí, por vez primera, se plantea en la forma debida la extremadamente delicada relación de un Dios santo con un pueblo material.

El primer signo importante de la inmediatez de la relación acabada de inaugurar es la extraordinaria aparición del *K^e^bod Yahwe^b^* (gloria de Yahvé) delante de todo el pueblo en el Sinaí [18]. Se puede seguir cómo lucha P, en lo tocante al trato externo entre Dios y el hombre antes de la revelación del Sinaí, con el material tradicional. El no puede ni quiere ocultar la realidad de las teofanías divinas, pero las anota renunciando a cualquier descripción detallada. De qué manera tan especial, sin embargo, se lee en Ex 6, 2 la primera manifestación y la revelación del nombre divino ante Moisés: «Entonces habló Dios a Moisés y le dijo: Yo soy Yahvé». Esto no puede caracterizarse en primera

16. Gén 17, 8; 28, 4; 36, 7; 37, 1; 47, 9; Ex 6, 4.
17. Esta interpretación parece más recomendable que la general común: la adquisición de Macpela anuncia la pretensión a toda la tierra de Canaán. No sabemos que, en aquel tiempo, de la compra de una sepultura se siguiera algún tipo de derecho a la posesión de la tierra.
18. Ex 24, 16.

línea, desde el punto de vista estético, como una gran sobriedad del estilo, sino que aquí el autor está, como es patente, teológicamente atado. Del mismo modo, la interrupción de la relación en Ex 2, 25, donde la tradición refería seguramente en otro tiempo, con total libertad, una teofanía, es muy difícil de explicarla literariamente a partir de la elaboración común de ambas recensiones de P. Tampoco aquí sigue P la libertad narrativa de las antiguas fuentes debido a que él, en una clara sistematización, quería reservar la inmediatez de la relación externa entre Dios y pueblo para el Israel postsinaítico. Realmente, la solícita descripción del fenómeno externo del *K^ebod Yahweh*, como podemos leer en su primera aparición (Ex 24, 16), contrasta de modo suficientemente claro con aquella tímida reserva. El *K^ebod Yahweh* es caracterizado en P menos que en otras partes del AT como un simple fenómeno meteorológico. El *K^ebod Yahweh* mismo es un fenómeno de fuego, de intenso efecto luminoso, oculto y protegido por la nube. En esa vinculación estereotipada de *Kabod* y nube se describe la aparición: la relación verdadera, sin embargo, entre *Kabod* y *Yahvé* no es indicada en ninguna parte. Aquí se percibe claramente el temor a describir la forma y la esencia de Dios. La aparición del *K^ebod Yahweh* ha de ser designada en P casi más que el sucedáneo teológico de una manifestación real de Yahvé, ya que el autor no habla en ningún caso de una manifestación directa, sino de una peculiar forma de manifestación de Dios, como, por ejemplo, de un elemento del mundo superior de Dios, o como se quiera comprender aquella objetivación impersonal que P llama *K^ebod Yahweh*.

La otra cosa nueva, mediante la cual se robustece la relación de Israel con Yahvé en el Sinaí, es la erección de la «tienda de la reunión» y el establecimiento de un culto. También hay que recordar aquí que en la gran obra del código sacerdotal no hay ninguna perícopa que, desde el punto de vista de la forma y contenido, sea tan desigual como el relato de los acontecimientos del Sinaí. Ya el comienzo pone al descubierto algunos problemas. Yahvé habla desde la nube, pero no se sabe qué [19]. Algunos versos después, comienza alguna alocución divina, pero a la que falta, visiblemente, el comienzo [20]. En relación con la *tabnit*, conforme a la cual ha de hacer Moisés el santuario, la falta de claridad es especialmente penosa. En diversas ocasiones se tiene conocimiento

19. Ex 24, 16.
20. Ex 25, 1 (*w^e-yiq^eḥu*).

de una imagen primitiva, que ha sido mostrada a Moisés en la montaña [21]. El lector, sin embargo, no es informado sobre este hecho, que realmente no es nada secundario. Esto no puede ser casual. No constituye la característica de nuestro autor el traer todo tipo de referencias a las cuales falta la información principal. No, también aquí ha sofocado P, por razones dogmáticas, un hecho que conocía la tradición sinaítica, sin que pudiera borrar naturalmente toda huella de él en la forma tradicional. De modo manifiesto se había contado en otro tiempo que Moisés, en una maravillosa visión, pudo contemplar la imagen primitiva del santuario-tienda. El gran atrevimiento de la concepción de que Moisés haya echado una mirada hacia las dimensiones supraterrenas, ha debido ser la razón que explique la supresión de ese pasaje.

El tabernáculo del código sacerdotal es una figura extraordinariamente compleja. P enumera una gran cantidad de elementos individuales. No sabemos en qué medida el sentido cúltico primitivo con todos sus detalles estaba todavía vivo para P. Para nosotros rige la severa regla de traer a colación sólo los elementos interpretados por P, ya que no tenemos ninguna seguridad de que, en el sinnúmero de elementos nombrados en general, podamos comprender las ideas fundamentales del culto específico israelita y de su lenguaje sintético. Muchísimos de los colores, ornamentos, etc., descritos en Ex 25 s son propiedad común de los círculos religiosos del antiguo oriente. Aparte de esto, ningún lector de Ex 25 s queda en duda sobre dónde radica el objetivo de estas detalladas enumeraciones. Ni los metales, ni las cubiertas, ni los colores, ni las proporciones quieren expresar secretos teológicos, sino que todo el fausto exagerado, la complejidad de esta extrañísima tienda viene exigida, en último término, por la peculiarísima función de esta institución cúltica: aquí, en este lugar, se realiza el intercambio de relaciones entre el Dios Santo y el pueblo de Israel. Tal es el objetivo teológico de la ley del tabernáculo. El interés religioso último no se centra en los elementos individuales, sino en esa función del tabernáculo para con Dios y el pueblo, como se expresa en la disposición —secundaria—, extraordinariamente importante, de Ex 29, 42b-46. Aquí P se ha expresado con toda claridad y nosotros tenemos que atenernos a ello.

21. Ex 25, 40; 26, 30; 27, 8. No se sabe si el participio *mar'eh* ha de traducirse en perfecto o futuro. Para la última posibilidad, véase Eerdmans III, 100; para la primera, Klostermann, *Pentateuch* II, 112 s.

Se podría examinar atentamente Ex 25 s y se percibiría la presencia de una multitud de círculos religiosos en movimiento. Altar de sacrificio de los holocaustos, mesa de la exposición de los panes, candelabros, incluso también colores y materiales: en todas partes podrían encontrarse ideas religiosas fundamentales, que tuvieron en otro tiempo plena vitalidad. Pero quién podría sostener que todas esas ideas, que subyacen debajo de cada uno de esos elementos aislados, estuvieron vivas simultáneamente y con una misma longevidad. Entonces no se podría comprender el tabernáculo, diseñado por P, más que como un *complexio oppositorum*. No, el mismo P nos da ya el veredicto de que muchísimo de lo que ha sido metido en esta instalación compleja era una rígida tradición sagrada cúltica, ya que lo que ofrece para él interés vivo se limita fundamentalmente, según Ex 29, 42b s, a dos puntos: la función de Moisés en la tienda de la reunión y la función de Aarón en el altar.

La relación de la tienda con Yahvé es fundamentalmente diferente de la del arca. El arca —que ha de ser entendida como trono— es en todo el AT el lugar connatural para la presencia de Dios. La tienda es algo diferente. No es lugar de residencia de Dios, sino el tercer lugar; allí Yahvé se pone a disposición del pueblo [22]. Aparece en la nube, desde arriba, para estar presente durante el período de una conversación [23]. De ahí resulta que entre la concepción del arca-trono y la concepción de la tienda de la reunión hay que hacer una separación límpida. En P vemos tienda y arca combinadas. Escapa a nuestro conocimiento si ese era el hecho de P mismo. En todo caso, se reconoce de inmediato por la disposición de Ex 29, 42b s, como asimismo por diversas narraciones que describen una venida del *Kabod* desde arriba, en la nube, que con esto ha triunfado el pensamiento del *mo'ed*. No se puede afirmar que Yahvé habite en la tierra de la tienda del código sacerdotal, como, por ejemplo, es el caso en el templo. Y si todo lector del actual P percibe de modo evidente al tabernáculo sólo como lugar de reunión, como «templo de la aparición» y no como templo-residencia [24], existen también indicios muy claros de que esa representación del *mo'ed* tuvo que imponerse primero contra otra, la de la inmediata presencia de Dios.

22. Ex 25, 22 *w^e-nodacti l^eka šam*.
23. Véase especialmente Ex 33, 8 s; después en P, Ex 25, 22; 29, 42 s; 30, 6. 36; Núm 17, 19.
24. Véase Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, 1930, 2 s. 14 s.

Sólo una investigación minuciosa podría esclarecer la mixtura de estas dos representaciones. Aquí sólo se llamará la atención sobre algunos síntomas. La afirmación frecuentísima de que una acción cultual se desarrolla *lifue Yahweh*, remite a la concepción de la real presencia de Yahvé en el santo de los santos, ya que precisamente la entrada de la tienda es el lugar *lifue Yahweh*; incluso la misma cortina —¡delante del santo de los santos!— se encuentra *lifue Yahweh* [25]. Ciertamente, esta fórmula puede encontrarse ahora muy empalidecida y rígida, pero en todo caso, no puede haber surgido de la concepción del *mo'ed*.

Ocasionalmente, aunque pocas veces, se encuentra uno incluso con la afirmación escueta de que Yahvé habita «en medio de Israel». Esta formulación se ha conservado hasta en la determinación del objetivo del tabernáculo [26]. El pueblo, en la redacción última de la historia de *Coré*, es tranquilizado con el argumento de que Yahvé está en medio suyo (*u-b^e-tokam Yahweh*) [27]. También en Núm 5, 3, en la ley sobre la conservación de la limpieza del campamento, se lee la afirmación de que Yahvé habita en el campamento. ¿Quién no percibe ahí la antigua visión muy israelita de la presencia de Yahvé en el campamento? Pero, ciertamente, se trata aquí sólo de indicios en relación con la dominante y muy heterogénea representación del *mo'ed*. Aquí es provechoso recordar de nuevo nuestro análisis de Ex 25 s; cómo la construcción del arca estaba en el relato más antiguo en primer lugar y parecía haber sido originalmente —eso lo demuestra la disposición sobre los objetos del culto— el tema principal del relato más antiguo sobre la construcción. Y también cómo ya, en el siguiente estrato, el arca se había convertido dentro del gran complejo en un instrumento más. Aquí, en verdad, parece que existen conexiones. En los precedentes literarios de P parece que el arca y la teología del arca eran dominantes. Pero, ¡qué complejo heterogéneo de representaciones han sobrevenido sobre ella con el pensamiento del *mo'ed*! Aunque pronto veremos en qué poca medida el arca, con sus peculiaridades religiosas, ha sido realmente eliminada en P.

En lo que se refiere a la tienda, P está muy cerca de la tradición elohísta de Ex 33, 8 s. Tanto aquí como allí la tienda es el lugar de encuentro de Moisés con Dios; en realidad —y esto es muy importante— no vemos nada ni de culto ni de sacrificios,

25. Ejemplos: Ex 27, 21; 28, 35; 29, 11. 23. 24. 26. 42, Lev 4, 17.
26. Ex 29, 45.
27. Núm 16, 3; cf. también Ex 25, 9.

sino que la tienda es simplemente el lugar de la comunicación de las disposiciones divinas. Después de la conversación, Moisés deja de nuevo la tienda. Si se prescinde de que P sólo conoce la tienda en medio del campamento y que no se encuentra ya a disposición del interés de cualquier israelita, sino solamente al servicio de los intereses de la teocracia, no se percibe ninguna diferencia fundamental entre la función de la tienda en Ex 33, 8 s y la que describe P. Los relatos están casi estereotipados: cuando surge cualquier tipo de problema grave en Israel, la nube desciende y se asienta sobre la tienda, Moisés se dirige allí y recibe una disposición que transmite después al pueblo [28]. El misterioso lugar es designado con toda exactitud: entre los dos querubines, sobre el propiciatorio, Moisés oye hablar a la voz de Dios [29]. Con toda claridad hay que decir ahora que el tabernáculo es para P, en primer lugar, el sitio de la revelación. Moisés es para P el mediador, primero y normativo, entre Dios y el pueblo y su mediación consiste exclusivamente en las palabras, ¡en el escuchar! ¡Constatación sorprendente para todo aquel que no ve en P más que la legitimación del culto aarónida!

Pero ¿qué hay de Aarón? También él es mediador. El es quien lleva la responsabilidad del culto ante Dios y, si se quiere, se puede llamar, junto con Moisés, la otra columna de la teocracia. Pero este esquema podría desfigurar quizás la realidad, ya que en todas partes Aarón ejerce a través de Moisés: «entonces habló Yahvé a Moisés: di a tu hermano Aarón...» [30]. Así es la relación entre Moisés y Aarón. Moisés consagra a Aarón y a sus hijos y ordena la primera actuación de Aarón y cualquier otra actuación cultual. Así, por ejemplo, en la plaga de Núm 17, 6 s, Aarón no obra independientemente, sino que recibe de Moisés la ordenación: «entonces cogió Aarón (el incensario), tal como se lo ordenara Moisés y corrió a la asamblea» (v. 12). El significado de ese oficio de expiación, que P atribuye a Aarón, no debe ser en modo alguno subestimado. Precisamente en el relato que acabamos de mencionar, el oficio expiatorio de Aarón crea una escena de enormes dimensiones: Aarón, con los instrumentos cúlticos, corre en medio del peligro y está entre vivos y muertos. Allí donde la tensión entre Dios y pueblo se convierte en cuestión de vida o muerte, se encuentra el lugar del culto aarónida. Pero este culto está siempre y coincide con el mandato de Dios que

28. (Ex 16, 10); Núm 14, 10; 16 19; 17, 7; 20, 6.
29. Ex 25, 22, véase el fragmento especialmente sugestivo de Núm 7, 89.
30. Lev 16, 2.

va a través de Moisés. De ahí que tengamos por error, de complicadas consecuencias, el que se considere exclusivamente a Aarón y al culto sacrificial como eje interno de P. Naturalmente que P transmite también la legitimación del culto. Pero no es ése el principal motivo de nuestra obra, sino una de las muchas legitimaciones (pascua, sábado, servicio de los levitas, derecho de herencia de las hijas, posesión de la tierra y su distribución, etc.) y todas estas legitimaciones se encuentran en las palabras divinas recibidas por Moisés en la tienda de la revelación. Evidentemente, Aarón está subordinado, también en ese aspecto, a Moisés [31]. Curiosa y problemática es, en definitiva, la yuxtaposición de ambos hermanos. Comparemos, por ejemplo, la diferencia de sus competencias en la entrada al santo de los santos. Moisés entra sin dificultad alguna, en cualquier tiempo, y en tanto en cuanto se trate precisamente de la recepción de una orden divina, en el espacio más interior de la tienda, ya que allí, desde el propiciatorio, se percibe la voz de Yahvé. Aarón, por el contrario, sólo puede entrar en muy determinados momentos y con la observancia escrupulosa de medidas de seguridad. ¿Se esconde detrás una concepción verdaderamente unitaria de la tienda? ¿Es Moisés un representante humano de Israel, mucho más cualificado y preferido que Aarón? En ningún momento puede sostenerse esta idea: una tal graduación humana de categorías (delante del propiciatorio) es un pensamiento irrealizable. Moisés y Aarón son plenamente hombres y ambos, cada cual en su oficio, son representantes del pueblo. Pero se podría decir que ambos penetran en el santo de los santos con una función muy distinta: Moisés como receptor de una ordenación divina, Aarón como un funcionario del culto. Esta constatación, sin embargo, nos conduce a la gran sutura. ¿Se puede, pues, derivar la vinculación de la tienda de la revelación (concepción del *mo'ed*) con el culto a partir de una concepción unitaria? La tienda de la reunión en el lugar clásico Ex 33, 8 s (E) se deja comprender, no precisamente sin esfuerzo, como lugar de culto, ya que la institución de un punto continuado supone, en verdad, una relación más constante de la divinidad con el lugar cúltico que la aquí dada. Pero en el arca está la presencia de Dios

31. La posposición de Aarón tras Moisés va a veces tan lejos, que la marcha de la narración sufre con ello. El rasgo tradicional de la reticencia de Moisés a hablar delante del faraón también es traído por P, pero no se ve exactamente para qué los pone Aarón a disposición de Moisés, ya que en ninguna parte aparece Aarón como locutor de Moisés. Este hecho es tanto más sorprendente cuanto que P ha transformado la antigua comparación, de modo que Moisés debería convertirse en dios para el faraón y Aarón profeta de Moisés (cf. Ex 4, 16).

y ahí está, por tanto, desde el principio, el culto. Desde Silo, donde oímos hablar de sacrificios y ritual cúltico, hasta el templo de Salomón, hay una línea unitaria. De ahí que, en la yuxtaposición de Moisés y Aarón, no libre de toda tensión, quisiéramos ver una nueva importante señal de la independencia primitiva de tienda y arca. Se puede decir, en líneas generales, que el oficio de Moisés está en la tienda, mientras que el de Aarón está delante de la tienda, en el altar. La función de ambas tradiciones no se ha operado ciertamente de manera completamente superficial, pero tampoco se ha logrado nivelar, una frente a otra, las peculiaridades teológicas de ambos. Si en P se ha impuesto de modo dominante y sin problematicidad la teología del *mo'ed*-tienda y la idea de la aparición se ha vinculado de modo extraño con el arca, hemos conservado también, sin embargo, importantes elementos de la teología del arca —¡el culto sacrificial!— en la vinculación con la tienda. La función de Moisés en el santo de los santos y la de Aarón en el santo de los santos no es ya como el cortarse de dos círculos cuyos centros están alejados uno de otro.

IV. CONCLUSION

Hemos tratado de caracterizar a grandes rasgos la teología de P, es decir, los tres grandes círculos teológicos, avanzando hasta el centro del más interior, como puede designarse al propiciatorio. No titubeamos en dejar que el resultado de nuestro proceso de información termine en una cuestión difícil. ¿Cómo debemos representarnos prácticamente el origen y el propósito de este amplio documento teológico? ¿dónde se encuentra en *Sitz im Leben*? Una simple comparación superficial con el Deuteronomio puede mostrarnos ante qué problema nos hallamos. ¿Por qué no va a ser posible comparar a ambos? Tanto el Deuteronomio como el código sacerdotal es un intento de esbozar teológicamente la totalidad del ser político religioso de Israel delante de Dios mediante el recurso a la historia de la salvación. ¡Y qué diferencias se encuentran ahí! ¿dónde se encuentra en P el apasionado frente contra las formas de la religión cananea? El problema de para quién vale el culto, es allí, en último término, indiscutiblemente más importante que el cómo [32]. ¿Dónde está en el Deuteronomio

32. Wellhausen, *Prolegomena*[4], 54 s.

la importancia cúltica de la tienda y el arca, la teología de la alianza? ¿dónde está en P el teologúmeno dominante en el Deuteronomio sobre el nombre Dios que está presente en el lugar cúltico (que pertenece a la concepción de la presencia? ¿dónde, sobre todo, las incansables exhortaciones al amor de Dios a la misericordia referente al conciudadano? Y precisamente esta constatación más bien formal, es importante. El Deuteronomio es totalmente pedagógico. Se esfuerza por conseguir la atención y el seguimiento de sus lectores. Todo eso falta por entero en P. Aquí no se lucha por una comprensión y por una aceptación gustosa, sino que se expone el material de modo serio y casi de manera reservada.

Quien lee mucho tiempo P difícilmente podrá cerrarse a la impresión de que está tratando con algún tipo de literatura esotérica. Sus historias están desprovistas de todo elemento atractivo. Sólo con muy raras excepciones, esta narración concentrada se encuentra despojada de todo adorno sugestivo. En lo referente a las disposiciones y ordenaciones que nosotros leemos, ciertamente no puede dudarse en absoluto de su obligatoriedad, pero falta también aquí toda energía para forzar al pueblo a su cumplimiento. ¡Y de qué manera están descuidados los problemas de ética práctica! No conocemos ninguna obra literaria en el antiguo testamento donde, de manera tan clara, pueda ser percibida la renuncia radical a la popularidad como en P [33]. De ahí que haya que quedarse con esto: P es literatura sacerdotal y ha sido dictado por un propósito etiológico, es decir, responde a la pregunta acerca del derecho y de la legitimidad de las situaciones y ordenaciones que constituyen a Israel [34]. Aquí, como en otros lugares del antiguo testamento, se trata también de un trabajo general de histo-

33. Con un increíble desconocimiento de esta peculiaridad externa, escribe Smend: «De manera tan enérgica como aquí, en ninguna otra parte de la historia universal se ha emprendido el ensayo de educar religiosamente a todo un pueblo», ZAW 1882, 101.

34 La tesis de que P contiene la «religión de la ley», es la que, en cuanto cabe, está fundado el nomismo, es completamente falsa. Si se entiende bajo ese concepto poco claro una religión que somete todo el área de la vida humana a una casuística más o menos rígida, no sabríamos entonces qué puede tener P de común con todo eso. P transmite la legitimación teológico-histórica de importantes disposiciones de la vida cultural y comunitaria, incluso hasta disposiciones sobre la humanidad y el universo. Esta argumentación teológica de la más antigua historia y prehistoria de Israel no es ningún nomismo. Tampoco el Deuteronomio sigue otro método cuando, por ejemplo, en la reticencia de Israel a oír la voz de Yahvé en el Sinaí y en la mediación de Moisés por el pueblo ve la fundamentación teológica del oficio profético. De modo semejante proceden también J y E.

rificación[35]. Siempre son situaciones históricas y únicas, muy concretas, de las que surgen, en cada caso, las disposiciones divinas obligatorias. Y ese es precisamente el tema de P: mostrar un desarrollo histórico, donde, de etapa en etapa, se hacen manifiestas las nuevas ordenaciones de Dios, y, en verdad, disposiciones que, de manera progresiva, fundamentan y aseguran la salvación del pueblo de Dios. Ya hemos visto en el análisis la diferencia entre P y Ps: la necesidad de una legitimación histórica tan detallada no volvió a ser sentida tan fuertemente. La fundamentación de las normas no cesó en efecto —en la práctica, a las *torot* (normas) se les continuaron añadiendo sucesos que quedan muy atrás en la historia—, pero de un modo mucho más débil. Ya que no puede existir duda alguna de que entre esta débil adición literaria (con el estereotipado: «entonces habló Yahvé a Moisés: dí a Aarón...») y aquel crecimiento de un precepto a partir de una situación histórica concreta, narrada *ad hoc*, existe una gran diferencia. Esta es también la razón por la que debemos contar a P como una obra de narración, ya que en la descripción de la situación histórica radica precisamente la legitimidad de la correspondiente ordenación divina.

Tal esbozo dogmático está, naturalmente, determinado por completo por el lugar teológico en el cual se mantiene el autor, y por la tradición desde la cual habla. ¿Se puede aceptar que el lugar (*sitz*) de ese tipo de pensar teológico era el templo salomónico? Todavía Natán había rechazado el templo en favor de la tradición de la tienda y Salomón lo ha considerado como lugar de la presencia de Yahvé[36]. Sea que P, en último término, haya sido conservado en el archivo del templo o sea que se haya leído también en él, no creemos que se haya corporalizado en él la teología oficial del templo.

¿Es posible, con tan poco conocimiento del origen externo de un documento literario, preguntarse por su antigüedad? Pero sobre todo: esta cuestión, planteada ya hasta el aburrimiento, en una literatura que procede de manos sacerdotales tan circunspectamente conservadoras ¿se puede responder, en definitiva, con evidencia? ¿qué significa un siglo para el conservadurismo y el crecimiento extraordinariamente lento de la literatura sacerdotal? No necesita prueba alguna que P contiene de modo desigual tradicio-

35. Noth, *Die Historisierung des Mythos, Christent. u. Wissensch.*, 1928, 265 s; Weiser, *Glaube und Geschichte*, 1931, 22 s.
36. 2 Sam 7, 6; 1 Re 8, 12 s. De modo semejante, Ezequías: 2 Re 19, 14 s.

nes y concepciones más antiguas que, por ejemplo, el Deuteronomio. Y, sin embargo, no se excluye que esta última forma literaria, en la que se nos ha transmitido, en el aspecto temporal, esté por debajo del Deuteronomio. En ese tipo de literatura es donde menos viable resulta deducir, a partir de indicios individuales, de indicaciones de las listas anejas, la «composición» de toda la obra.

LOS FALSOS PROFETAS *

La vinculación de Yahvé con su pueblo no se operó en Israel en una sucesión lineal de mediadores de la revelación. Precisamente la inspiración de los profetas, que nos son conocidos como profetas escritores, no estuvo ligada a ninguna institución y fue, por tanto, sólo una cuestión de tiempo hasta que llegó un momento en que las respuestas chocaron una contra otra y un portador de la revelación se levantó en contra de otro portador de la revelación. Se ha acostumbrado a llamar a estos opositores de los profetas escritores falsos profetas y, consiguientemente, se ha preguntado poco sobre su especial situación teológica [1]. Pero con esto no se tiene todavía un conocimiento penetrante sobre lo específico del ataque de los «verdaderos profetas». Sin tratar de rehabilitar a aquellos opositores, nuestra investigación, sin embargo, tiene que empeñarse, en un primer momento, en una estricta neutralidad.

Solamente así podemos tener acceso a la agravación, quizás la más aguda, del problema religioso de la certeza en el antiguo testamento. Aquí —hay que decirlo desde el principio— no se trata de dar una solución a este problema. Ninguna investigación, incluso la más sutil, puede poner en claro el *eksousía* de una palabra profética contra una afirmación contraria. Pero nosotros

* Publicado originariamente en Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft 51 (1933) 109-120.

1. Los más importantes tratamientos especializados: Valeton, *Gott und Mensch*, en *Prophet gegen Prophet*, 41 s; Mowinckel, *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1910, 126 s; Sachsse, *Die Profheten des AT und ihre Gegner*, 1919; Staerk, *Das Wahrheitskriterium der ATlichen Prophetie*: Zeitschr. f. syst. Theol. (1927) 76 s.

podemos esforzarnos buenamente por una mejor comprensión de la posición de cada una de las partes. No podemos contentarnos, suponiendo una mejor inteligencia ni de un Miqueas ni de un Jeremías, sino que tenemos que avanzar hasta la línea misma donde se desarrolla la batalla y donde la palabra dicha con *eksousía* logra diferenciarse.

El texto hebreo no tiene ninguna palabra para «falsos profetas» [2]. Este rasgo, la ausencia de un término usual, muestra ya algo de la esencia de esta lucha. No se creía en aquel tiempo que pudiera tratarse de clases de profetas, fácilmente distinguibles en concepto. De ahí que muchas explicaciones dadas en nuestro tiempo para aquel fenómeno peculiar, sean insuficientes. Se ha dicho que los falsos profetas son los regresistas, en contraposición a los genios progresistas. Lo que en ellos es un estado impersonal de éxtasis, en los otros es una certeza personal de Dios. Se ha representado el conflicto en la oposición: aquí una ocupación maquinal, allí espiritual; o incluso se ha tenido a los falsos profetas como figuras patológicas. Pero si tenemos en cuenta sólo por un momento que Miqueas b. J. consideraba a sus opositores como trastornados por el propio Yahvé y que Jeremías guardaba silencio ante la profecía de Ananías y seguía su propio camino, se puede reconocer que en aquel tiempo no se traba de regresividad o de genialidad [3] ni de una moral mejor o algo parecido.

Cuando nos proponemos determinar la situación teológica de aquellos opositores combatidos por nuestros profetas escritores, entonces nos hacemos conscientes de la peculiar dificultad de la tarea. Los dichos proféticos, que entran aquí en cuestión, están

2. Los LXX, en el libro de Jeremías, hablan con preferencia de pseudoprofetas: 6, 13; 26, 7. 8. 11. 26; 27, 9; 28, 1.

3. Smend, *ATliche Rel Gesch.*, 254 s: «En la verdadera y falsa profecía se encuentran contrapuestas antigua y nueva fe». Todavía más frecuentemente la oposición se explica por lo «anacrónico» en la aparición de la falsa profecía: «Los profetas combatidos en Jer 7, 26 anuncian ideas que pertenecen al círculo de las ideas proféticas de Isaías» (Stade, ZAW 1881, 8). Al final de este trabajo se mostrará que realmente hay que establecer una diferenciación en la cuestión de la relación del profeta con la situación histórica en la que se encuentra. Esto, en todo caso, no hay que comprenderlo como si los profetas fuesen miembros en un proceso de desarrollo y que fuese propio del verdadero profeta pertenecer en cada caso «a lo más reciente». La explicación de Sachsse de la oposición a consecuencia de la lucha del yahvismo contra el cananeísmo fue ya ensayada por Mowinckel. Aunque esa lucha ha llevado también ciertamente a contraposiciones en el interior de las profecías, existe, sin embargo, muy poco fundamento como para que el problema teológico específico se haya desenvuelto a partir de ahí. Por otra parte, Mowinckel ha tomado mucho menos en serio a los falsos profetas y a su profecía de salvación de que lo hicieron sus grandes oponentes. Por ejemplo, *Ibid.*, 134 s. Los opositores de Miqueas no fueron sólo adivinos (*cal Yahweh yiššaʿenu*: Miq 3, 11).

desconectados unos de otros, y, por otra parte, no tienen el mínimo interés por informar objetivamente sobre la opinión del opositor, sino que, fundamentalmente, han sido pronunciados con ánimo polémico. No pocas de esas manifestaciones hacen sospechar que aquí no se trata de un problema específicamente religioso. Pero eso, visto en su conjunto, es sólo una apariencia. Naturalmente que frente a los pocos grandes profetas se encontraban adivinos de menor categoría e incluso impostores. Jeremías, por ejemplo, echa en cara ocasionalmente a sus oponentes considerables deficiencias morales [4]. Pero, si se plantea con todo extremismo, el problema no radica sobre la base de tales diferenciaciones. Nosotros, en todo caso, concederemos en los siguientes párrafos poco interés al duelo, en tanto en cuanto se mueva en ese campo incomplicado y deseamos buscar sobre todo los casos más extremos donde están en debate cuestiones teológicas supraindividuales. Se puede demostrar positivamente que, a pesar de las diferencias subjetivas existentes, la discusión gira, de modo característico, durante siglos, en torno a una cuestión que es, sorprendentemente, siempre la misma.

Miqueas, hijo de Yemla, se encuentra frente a 400 profetas de Yahvé [5]. Este primer conflicto muestra ya el problema en su gran profundidad. Los cuatrocientos han profetizado prosperidad: «Vete, tendrás éxito». Josafat, evidentemente, no puede estar plenamente satisfecho con esa profecía. Con disgusto, Ajab hace llamar a Miqueas, hijo de Yemla, ya que *lo yitnabbe ṭob*, él no profetiza más que mal. Y así ocurre de nuevo esta vez: en espíritu ve a Israel disperso y sin pastor. Miqueas no acusa de ninguna manera a sus oponentes de falta de veracidad. Su *bona fides* es totalmente admitida, incluso se reconoce que no pueden obrar de otra manera ya que han sido engañados por Yahvé. Muy diferente es, en todo caso, Miqueas de Morasti [6]. Aquí entra en juego la libertad propia soberana contra la dependencia económica de los *nebi'im*. Proclaman *šalom*, es decir, anuncian el bien, en tanto les va bien; en caso contrario declaran la guerra santa. [7]

4. Jer 23, 14.
5. 1 Re 22, 5 s.
6. Miq 3, 5 s.
7. Entretanto hay que observar en la interpretación de este lugar que la afirmación de Miqueas no se ha de tomar literalmente. No puede creerse con seriedad que aquellos ricos de Jerusalén hayan comido la carne de los pobres y hayan edificado su ciudad con su sangre (Miq 3, 2 s. 10). Es característico de Miqueas el sacar a un pecado de su encubrimiento convencional e identificarlo con una enormidad, en último término parecida, aunque también manifiesta. Lo que él echa en cara a los *nᵉbi'im* es su falta de libertad.

Los debates más serios con tales opositores los tuvo Jeremías. Todos sus dichos sobre aquellos profetas se sitúan dentro de una queja en torno a la apostasía del pueblo y el fallo de los responsables. Aquéllos pretenden curar el mal del pueblo de modo muy simple. Proclaman paz, paz (*šalom*), pero no hay paz ninguna [8]. De ahí que Jeremías, en situación extrema, haya de consultar con Yahvé su comportamiento con aquellos que dicen: «No veréis la espada ni tendréis hambre, pues paz eterna (*šᵉlom ᵉmet*) os daré en este lugar» [9]. Jeremías recibe la respuesta de que aquéllos no son enviados por Yahvé; están profetizando mentira. En Jer 23, 9-32 leemos un arreglo de cuentas todavía de mayor amplitud con estos profetas. Lo positivo, que se puede recoger de la avalancha de reproches, lo ofrece, sobre todo, el v. 17: dicen a los que se burlan de mi palabra: «tendréis paz», y a todos los que siguen la obstinación de su corazón les dicen: «no vendrá sobre vosotros ningún mal». Pero ellos no han sido ni enviados ni iluminados por Yahvé.

Si estas palabras polémicas han sido transmitidas solamente como dichos proféticos, los capítulos narrativos 27-29 permiten, juntamente con las palabras dichas, reconocer de nuevo la situación externa de tales enfrentamientos. Con los signos de las coyundas y el yugo de madera, Jeremías se dirige a Sedecías: «No prestes oído a los profetas que dicen: no os veréis sometidos al rey de Babilonia». Muy poco después tuvo que tener lugar el enfrentamiento con Ananías: «Al cabo de dos años quiero volver a traer a este lugar todos los utensilios de la casa de Yahvé... También haré retornar a Jeremías... Y a todos los cautivos... a este lugar». Jeremías: «Así sea, ¡hágalo Yahvé y cumpla tu palabra!, pero has de saber: los profetas han profetizado mal antes de nosotros; el profeta que profetiza bien, tiene que legitimarse por el cumplimiento de su profecía». Entonces Ananías cogió del cuello de Jeremías el yugo de madera y lo rompió: así romperá Yahvé el yugo del rey de Babilonia. El profeta Jeremías se fue por su camino. Sólo más tarde pudo anunciar a Ananías: «has roto un yugo de madera. Yahvé pone un yugo de hierro sobre la cerviz de todos los pueblos, para que sean sometidos a Nabucodonosor. Yahvé no te ha hecho a ti profeta». El último profeta que se levantó contra los profetas fue, por lo que nosotros podemos ver, Ezequiel. De nuevo ocurre el mismo reproche: «Han

8. Jer 6, 14.
9. Jer 14, 13.

descaminado al pueblo y han visto visiones de bien (*ḥ^azon š^elom*), donde no hay en verdad ningún bien». [10]

Estos son los lugares principales para nuestro problema, en tanto en cuanto que nos permiten conocer la posición de los opositores. Se puede decir que ya esta visión superficial produce la impresión de lo limitado que es el problema que desde Miqueas, hijo de Yemla, hasta Ezequiel, estuvo en debate. No se trata ni de problemas sociales, ni del culto, ni del dogma de la retribución, ni de la relación de los pueblos extranjeros con Yahvé. Solamente se encuentra en debate el destino del propio pueblo y, en definitiva, sólo la cuestión: salvación o juicio.

El problema que hay que plantear ahora es el siguiente: ¿se puede documentar, en alguna otra parte dentro del tiempo en cuestión, la concepción de aquellos profetas combatidos? ¿Encontramos quizás en otros contextos esta predicación de *šalom* o, al menos, algo semejante? A pesar de que apenas se haya conservado de la predicación de estos profetas más que sus palabras-motivo, se puede determinar, sin embargo, muy concretamente su contenido. Aquí no se trata, ciertamente, de aquella esperanza de una paz final surgida de la mitología, sino que se trata de la paz política totalmente realista de Israel, la permanencia inalterada de todo peligroso disturbio de guerra. El pueblo material florecerá en una paz custodiada por Yahvé. Esta posición teológica, que ve la salvación dada por Yahvé en la exigencia y en la bendición real de la forma política de Israel, tiene su expresión en el tiempo que más o menos entra en cuestión: el Deuteronomio anuncia totalmente en presente al pueblo entero la salvación. Es completamente consciente de lo que hay de irracional en la expresión: Israel es el más insignificante de entre los pueblos, pero, porque Yahvé lo ama, mantiene la alianza [11]. El lo ha conducido a la *ereṣ tobah* y le ha asegurado *b^erakah y m^enuḥah*, la paz frente a todos los enemigos. [12]

Pensemos, si no, en pasajes como los de las leyes deuteronomistas sobre la guerra; Yahvé, nuestro Dios, va con vosotros a combatir con nuestros enemigos y a daros la victoria [13]. Se puede decir, pues, que la profecía de los opositores de Miqueas, hijo de Yemla, se puede comprender perfectamente en el terreno de estas concepciones. Pero todavía podemos esclarecer más el pa-

10. Ez 13, 16.
11. Dt 7, 7 ss.
12. Dt 12, 9 ss.
13. Dt 20, 4 ss.

rentesco teológico interno. El Deuteronomio contiene una ley sobre la profecía. Se expresa en esta situación qué es lo que significa ser profeta. Dt 18, 15 s: «Yahvé suscitará en Israel en todo tiempo un profeta. Quien se atreva a hablar por su propio poder, morirá. Si el profeta profetiza y no se cumple lo profetizado, no era ningún profeta de Israel. Israel no tiene que temer de eso. Aquí hay que prestar atención, en primer lugar, al general (en todo tiempo) un profeta». Del mismo modo que la relación de la alianza, en la concepción, deuteronomista, vale para tiempo ilimitado, así Yahvé suscita también una sucesión de profetas, que mantendrán en orden la unión entre él y el pueblo. De nuevo hay que decir que este órgano de Yahvé, que se halla al servicio de la relación de salud entre Dios y su pueblo, es algo totalmente diferente de lo que sabemos sobre los profetas escritores. Esto puede hacerse todavía más manifiesto en un punto decisivo: la ley decía: si la profecía no se cumple, el profeta habló con presunción. Israel no tiene nada que temer. Esto significa, sin embargo, que la profecía suscitaba el temor y así el Deuteronomio se delata a sí mismo: también existen para él profetas que le preocupan y tales son los que, sin motivos a su parecer, intranquilizan al pueblo. Si su profecía no se cumple, Israel no tiene que temer. Esta posición frente a la profecía es totalmente consecuente con la doctrina deuteronomista del estado presente de salvación. Pero ahora pongamos a su lado el enjuiciamiento de Ananías; dice Ananías: quien profetiza salvación, ha de legitimarse a través del cumplimiento de su dicho [14]. Tenemos que convenir que tanto en uno como en otro caso se ponen dos criterios completamente diferentes.

Pero la ley deuteronomista sobre los profetas contiene todavía, aparte de esta sorprendente toma de posesión, un elemento importante, que nos puede hacer avanzar algo más en nuestro análisis. El profeta, que tiene el Deuteronomio delante y cuyas competencias regula, no es una persona libre que se presenta ante el pueblo con la pretensión de tener que anunciar la palabra de Yahvé. La promesa misma (en todo tiempo), «un profeta» [15], apunta a algo institucional, a una especie de sucesión de profetas. Sobre todo la específica concepción deuteronomista de los profetas habla en favor suyo. El profeta es, en primera línea, mediador, una instancia firme entre Dios y el pueblo. El no tiene que agitar al pueblo —como han entendido Amós y otros su misión—, poner

14. Jer 28, 9 s.
15. Así hay que traducirlo en sentido distributivo (Bertholet-König, *ad. loc.*).

de nuevo al Israel, que ha logrado su seguridad, ante la realidad destructiva de Yahvé. ¡No!, ¡incluso se podría sostener casi lo contrario! El profeta es entendido aquí como un mediador que protege, como un órgano que mantiene al pueblo alejado de la realidad destructiva de Yahvé y, de ese modo, mantiene en orden la vinculación permanente con la divinidad. El deuteronomista fundamenta esta concepción precisamente con una prueba de la escritura [16]: aquella tímida negativa del pueblo a oír en su día en el Horeb la voz de Dios, ha conducido a aquella benévola mediatez con Dios. Entonces obraron justamente, ya que en todos y cada uno de los tiempos encontrarán a un mediador profético que esté en condiciones de ponerse entre ellos y Dios. Quien entiende así la esencia del profetismo, tiene ante sus ojos un profetismo completamente institucional, que ejercita funciones cúlticas fijas. ¿Cómo podría un profeta, que surge libremente y que podría desaparecer en breve bajo ciertas circunstancias, ejercer tal cargo de mediador?

Pero ¿cuáles eran esas funciones cúlticas fijas? En los siguientes párrafos no se va a tratar *in extenso* el problema de la profecía cúltica, tal como lo ha hecho Mowinckel [17], sino simplemente se va a destacar un punto, que no es discutido en Mowinckel pero que podría ayudar a nuestro problema especial. Hay una función que precisamente en las fuentes antiguas, con sorprendente coincidencia, es atribuida al profeta: la intercesión. ¡De qué manera tan estrecha está unida la capacidad de intercesión con el carácter profético de Abrahán en la historia elohísta de Gén 20, 7! Naturalmente que Abrahán no fue ningún *nabi* en el sentido histórico. Pero para este autor, profeta e intercesión van unidos. Ciertamente en la leyenda de Isaías (2 Re 18, 13 s) ha cristalizado también una concepción antiquísima sobre la esencia del profetismo. La escena de 2 Re 19, 1 s. es para nosotros importante. Senaquerib asedia Jerusalén. Este ha ridiculizado a Yahvé. Entonces se envía una delegación oficial a Isaías que le solicita la intercesión ante Yahvé. Isaías accede a la petición y da al rey una respuesta consoladora. También habría que mencionar aquí la múltiple actividad intercesora de un Samuel. En los tiempos de necesidad congrega al pueblo en Mispá para interceder allí en favor de Israel [18]. El pueblo le pide en otra ocasión que interceda

16. Dt 18, 16
17. Mowinckel, *Kultprophetie und prophetische Psalmen,* 1923 (*Psalmenstudien* III)
18. 1 Sam 7, 5.

ante Yahvé [19] y él mismo sabe que pecaría contra su propio oficio si dejase de interceder [20]. Incluso en el tardío Jeremías se encuentra material para nuestra tesis. Es significativo un dicho divino contra los profetas [21]. Si la palabra de Yahvé estuviese realmente en ellos, entonces sabrían interceder. Jeremías rechaza a esos profetas en sus limitaciones. Si estuvieran inspirados por Yahvé, ejercitarían más fielmente su propio oficio [22]. Naturalmente que en este contexto habría que mencionar la misma actividad intercesora de Jeremías, a la que tantos otros como él mismo le creían llamado. Lo mismo que Ezequías, así Sedecías envía una delegación a Jeremías para solicitarle que interceda en favor del pueblo [23]. En otra ocasión, los mandos del ejército y otros notables se vuelven al profeta con el mismo ruego [24]. El conocido pasaje de Jer 7, 16 enseña cómo Jeremías tuvo que dejarse quitar el oficio de intercesor, al que él, como profeta, se sentía llamado.

Con esto queremos significar que la función cúltica del profeta en los primeros tiempos fue la intercesión; que este oficio estaba tan profundamente anclado en la esencia del profetismo que incluso Jeremías, que como profeta había andado durante mucho tiempo sus propios caminos, se creía todavía unido a este cargo. Ahora bien, no puede ponerse en duda que en los primeros tiempos la función de la intercesión no era ejercida en la forma de una oración libre, sino en el marco del culto. Sabemos también que los *nᵉbi'im* residían exclusivamente en lugares cúlticos. ¿No sería, pues, posible que los profetas, contra los que tiene que combatir Jeremías, por ejemplo, fuesen los tales intercesores oficiales proféticos en los santuarios del estado, es decir, profetas con una función mediadora, que también les atribuía el Deuteronomio? En la profecía de Ananías sobre el regreso de los utensilios sacros, por ejemplo, pueden reconocer fácilmente en qué manera estaban ligados aquellos profetas al culto. Cuando anuncian que la «paz eterna» permanecerá «en este lugar», defienden naturalmente con la palabra *maqom* la inmunidad del templo jerosolimitano [25]. La

19. 1 Sam 12, 19.
20. 1 Sam 12, 23; cf. 1 Sam 15, 11; aunque la figura de Samuel se salga del tipo de un *nabi'* «normal,», en él y en sus actuaciones mediatrices se hacen visibles las funciones de los profetas. En tiempo posterior, la figura de Samuel se ha petrificado mucho más en el ejemplar del intercesor profético (Jer 15, 1).
21. Jer 27, 18.
22. ¿Acaso Ezequiel no atribuye a estos profetas una función mediadora, cuando les reprocha no «haber estado en la brecha» (*calah ba-pereṣ*): Ez 13, 5?
23. Jer 37, 3.
24. Jer 42, 2.
25. Jer 14, 13.

misma posición interna delatan exactamente, con su argumento, los opositores de Miqueas de Morasti: «Yahvé está en medio de nosotros. No nos sobrevendrá ninguna desventura». [26]

Hemos visto ya perfectamente en el ejemplo de la leyenda de Isaías o también en Jer 37, 3, cómo se recurría a la intercesión en los momentos políticos de aprieto: una delegación se presentaba ante el profeta para solicitar de él el ejercicio de su función de mediador. Todo el acto es una acción oficial. La acción del profeta consiste luego —por una parte— en la intercesión misma, y —por otra— en el anuncio del *dabar*, es decir, de la respuesta divina. [27]

No obstante, no es aceptable que nosotros imaginemos a la gran masa de *nᵉbi'im* como funcionarios del culto, como lo eran los sacerdotes. Muchas cosas hablan a favor de que el nebiismo se ha independizado, en cierto sentido, del culto, sin que con ello haya perdido su carácter institucional. Creemos que los 400 profetas de Yahvé fueron llamados por Ajab exclusivamente a causa de su función mediadora, pero oímos que esa consulta tuvo lugar a la entrada de la puerta de Samaría, esto quiere decir, por consiguiente, que muy difícilmente puede ser representado el suceso como un acontecimiento cúltico [28]. En la obra del elohísta, que, como desde hace mucho tiempo se ha reconocido, se ocupa intensamente del nebiismo, Núm 11, 24 s, tenemos un testimonio muy interesante de ese cambio producido en el nebiismo, que difícilmente puede ser sobreestimado en su significación —¡también para la profecía de desgracia!—, Moisés amenaza con acabar con su función mediadora; entonces Dios hace llamar a la tienda a los 70 varones, coge un poco del *ruaḥ* de Moisés y la reparte entre los 70 ancianos. Aquellos caen inmediatamente en una excitación profética, incluso dos ancianos, que no habían venido a la tienda a la solemne actuación, son captados por el entusiasmo.

Esta narración, en su redacción actual, ha de ser entendida etiológicamente. Pretende legitimar el nebiismo como mosaico. El elohísta, con esta historia, hace frente al preocupante problema de saber en qué relación se encuentra el múltiple y ciertamente polivalente profetismo, esparcido por todo el país, con la antigua

26. Miq 3, 11.

27. Probablemente es posible encontrar puntos de apoyo, no sólo a partir de las historias de los profetas, sino también desde sus palabras, de que los dichos proféticos —al menos según el etilo— se pueden remontar a una tal función cúltica. Véase el ensayo de H. Schmidt, *Sellinfestschrift, Os 6, 1-6*, que toca de cerca nuestro tema.

28. 1 Re 22, 10.

religión mosaica. La respuesta reza: ya en tiempos de Moisés había repartido Yahvé el oficio, originalmente unitario, de mediador y su carga, sobre muchos hombros; ya en aquel tiempo, había cogido Yahvé una parte del espíritu de Moisés y lo había confiado a una pluralidad. ¡Los profetas, por tanto, tienen el espíritu de Moisés! Queremos poner ahora nuestra atención en aquel curioso detalle que, ciertamente, no ha de ser entendido como un simple adorno complementario. También dos de los que no estaban en la tienda, es decir, que no estaban presentes en el lugar cúltico oficial, caen en un éxtasis profético. Esto, en el lenguaje etiológico, significa: el elohísta conoce también profetas libres, es decir, un éxtasis profético que no está ligado a los lugares cúlticos. Pero tampoco esas figuras le causan temor. En una atrevida generosidad teológica, extiende su legitimación también a estos profetas. Estos también tienen parte en el espíritu de Moisés. Es posible que podamos ver en esta historia una incipiente separación en la profecía, una fase, por tanto, en un proceso de desarrollo. En todo caso, el elohísta cuenta con la existencia de tales profetas libres, aunque los considere todavía como casos excepcionales.[29]

Nuestra tarea ha consistido hasta ahora en determinar la situación institucional y teológica de aquellos falsos profetas. A pesar de que se trata de enfrentamientos que tienen lugar en un espacio de casi dos siglos, hemos creído, por razón de la sorprendente igualdad de problemática, tener derecho a un tratamiento de conjunto. Lo que se combate es una expectación religiosa nacional de salvación. Esta doctrina religioso-nacional de salvación ha sido puesta por escrito, de un modo muy semejante, en el Deuteronomio, que, a causa de su ley sobre los profetas, seduce grandemente para ponerlo en cierto modo en la misma línea que los falsos profetas. El Deuteronomio quiere proteger contra la intranquilidad a causa de los profetas de desgracia. No ha de ser el profeta de bien, como pensaba Jeremías, sino el profeta de mal quien ha de legitimarse a través del cumplimiento de su profecía. La ley correspondiente mostraba además que el profeta normal no había de ser entendido como un individuo libre, sino como una instancia mediadora; y no sólo eso, sino como miembro

29. La gran novedad en los profetas de desgracia, en relación con aquellos profetas mediadores, radica precisamente en eso: que aquí las personas se han desprendido, hasta las últimas consecuencias, del culto. Pero este desprendimiento no es primariamente una crítica contra el culto, sino la expresión de un cambio más profundo. El sentido del culto israelita es la purificación y la renovada relajación de relaciones con Dios que siempre son perturbadas por el hombre. A causa de su mensaje de destrucción queda totalmente deshecha la confianza en esa posibilidad.

de una institución. Debido a que, por una parte, la intercesión era una (quizás la) antigua función cúltica de los profetas, y, por otra, que, a pesar de los escasos datos, está clara la relación de los falsos profetas con el culto, hemos creído poder aceptar que estos profetas, en oposición a los libres profetas de desgracia, constituían tales instancias nacionales de mediación [30]. Lo atacado no fue naturalmente su actividad intercesora, sino la respuesta de Yahvé que impartieron. En todo caso, estos profetas han tenido que encontrarse frente al culto en una mayor independencia que, por ejemplo, los sacerdotes. Parece que su función mediadora no siempre se desarrolló en el marco del culto. El relato de carácter etiológico, de Núm 11, permite reconocer ya una cierta separación de la profecía respecto del culto.

Está claro que con esta determinación de la situación no se nos ha dado ningún criterio entre lo verdadero y lo falso. Por el contrario, no sería muy difícil probar que la doctrina de la salvación de aquellos falsos profetas estaba en estrecha conexión con una teología de la alianza, con fuerte dirección positiva, que se nos presenta en múltiples formas dentro de la literatura veterotestamentaria. ¿No sería acaso imaginable que se nos hubiera conservado de estos profetas algo más que las frases ocasionales de la polémica de sus opositores? ¿Acaso no pertenece más a este campo el patriotismo apasionado de un Nahum que las filas de Amós, Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías?

> He aquí sobre los montes los pies del mensajero de albricias, del que anuncia la paz. Celebra, ¡oh Judá!, tus festividades, cumple tus votos, que no volverá a pasar sobre tí Belial, que ha sido destruido. [31]

Este dicho pone de manifiesto el núcleo por el que nos preguntamos: la predicación del *šalom*, la protección y bendición por Yahvé de Israel como nación, la inquebrantable posición frente al culto. ¿Qué otro profeta escritor preexílico traería a los labios semejante requerimiento de actuación cúltica?

El problema del profeta contra el profeta no se nos ha agudizado poco de este modo. Si se ve uno en el trance de poner el

30. Aquí habría que acordarse también del género literario de los oráculos de los pueblos que con razón son contados entre los elementos más antiguos de la predicación profética (Gressmann, *Messias*, 143 s.). No han sido ciertamente una forma expresiva genuina de los profetas escritores, donde ahora los encontramos, sino que el aspecto nacional y la promesa de salvación para Israel nos muestran que este género literario estaba connaturalizado más bien en aquellos *n^ebi'im* mediadores institucionales.

31. Nah 2, 1 s.

oficio y predicación de nuestros profetas de *šalom* en la íntima cercanía de una doctrina legítima de salvación, ¿dónde radica entonces el criterio entre lo falso y lo verdadero? Está claro que aquí late una cuestión importante de la teología veterotestamentaria. Ciertamente no se puede dar una respuesta general. Aquellos profetas de la desgracia, aunque se hayan vuelto acremente contra sus oponentes, no disponían de ninguna piedra de toque inmanente, de validez general. Sólo en Jeremías podemos seguir propiamente este debate interno con el opositor.

Lo fructífero de este debate ha consistido en que no se ha limitado a estériles veredictos, sino que ha conducido en Jeremías a una verificación importantísima de las formas de la revelación. ¿Cómo habla Yahvé al profeta? Cuanto más remitían los opositores a las experiencias anormales, cuyo teatro era el propio corazón, tanto más despierta Jeremías sospechas contra la frívola valoración de los acontecimientos subjetivos como respuesta de Yahvé y, en esa consideración crítica, llega a un curioso escepticismo, casi moderno, frente a los acontecimientos religioso-anímicos. El elohísta sabía ya que existía algo que estaba sobre los sueños y las visiones: con Moisés, Dios habló *peʰ el peʰ* (boca a boca)[32]. Nosotros vemos ahora a Jeremías ocupado también con esta diferenciación.

Jeremías hace referencia, con una tenacidad sorprendente, a la gran problematicidad de las formas de revelación de sus opositores. Dicen: «he soñado, he soñado», *yinʿamu*, cuchichean, *yiqsemu*, adivinan. Lo que anuncian es *ḥazon libbam*. Nosotros diríamos: alucinación[33]. Es significativo que Jeremías no tome ninguna decisión fundamental contra este tipo de mediación reveladora. Quien recibe un sueño, relata su sueño, pero quien recibe mi palabra, anuncia mi palabra. La relación entre sueño y palabra es como la de paja y grano[34]. El *dabar* de Yahvé, manifiestamente una inspiración muy sobria e insignificante, ha de ser preferido en cualquier circunstancia a los sueños, éxtasis y visiones. Lo que Jeremías ha formulado aquí en relación con la palabra no puede ser fácilmente sobreestimado en el aspecto teológico. Jeremías desprende a la palabra de Yahvé de todos los portadores y puentes problemáticos. Los éxtasis eran demostrables, los sueños, las visiones forzaban a su reconocimiento, pero precisamente a causa de esta atadura de la palabra de Dios a elementos objetivos de la

32. Núm. 12, 8 s.
33. Jer 23, 16. 25. 31.
34. Jer 23, 28.

esfera física, sobre los que el hombre siempre puede disponer todavía, falta a la palabra de Dios la última libertad soberana. La palabra de Yahvé tiene que estar firme en sí misma y ha de estar privada, si quiere ser una revelación sobrenatural, de todo puente convencional. Jeremías —¡y en esto nos parece que actúa con pleno derecho!— ha asegurado, frente a sus opositores, la incondicional trascendencia de la revelación. Se puede suponer que muy pocos de sus opositores dieron con él ese paso altruista. [35]

Pero con esta restricción de la revelación a la simple palabra inspirada, Jeremías estaba muy lejos de esclarecer el difícil problema del profeta contra profeta. En realidad, de ese modo, quedaba agudizado en su forma extrema, ya que a través de la citada privación de la palabra de Yahvé de las demás formas reconocidas de la revelación ha caído ella misma en la ambigüedad más profunda y se ha expuesto a la falsa comprensión y a la negación. Sobre esta base asediada se desarrolla la lucha entre Jeremías y Ananías. Aquí no se trata ya del problema de si Yahvé habla en visión o por la palabra, sino que aquí está, por todas partes, *koh amar Yahweh*, y hemos visto cómo, para Jeremías, está pendiente de un hilo: Ananías ha hablado y Jeremías ha seguido su camino. ¿Dónde está, pues, ahí, el criterio entre lo verdadero y lo falso? La profecía de Ananías no lleva de tal modo el *pseudos* en sí misma de tal modo que Jeremías pueda ejercer la crítica en su contenido absolutizado [36]. Jeremías plantea el problema sobre la relación de correspondencia entre profecía e historia. La historia pondrá en aprieto a Ananías y lo desacreditará. Y con esto llegamos a lo último que hay que decir sobre el problema de los falsos profetas. La historia fue siempre, en todo momento, el lugar donde era reconocible el dominio de Yahvé. Frente al des-

35. Que a Jeremías «nunca le vino la idea de poner reparos al tipo de sus visiones» (Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 48) no es exacto. No es cierto que solamente haya sido combatida la afirmación de sus contrarios de que el contenido se remonte a Yahvé (*l. c.*, 48). Importante es el debate de Hänel (*o. c.*, 7 s.) con König (*Der Offenbarungsbegriff* II, 29 s.), que ha dado como claro resultado el que los conceptos *ra'ah* y *hazah* no puedan ser diferenciados en el sentido de una percepción objetiva y subjetiva.

36. Aquí se intenta defender un punto de vista que se separa algo de las explicaciones de Staerk. Para mí no es probable que el debate estuviera ya resuelto para Jeremías tras su primera respuesta a Ananías. Si Jeremías dudó todavía aquí, ¿dónde se le resuelve entonces a él el problema? A esto se ha intentado dar una respuesta más arriba. Naturalmente, «la condicionalidad moral del contenido de la palabra de Dios», «la vinculación moral incondicional del mensajero de Dios» desempeñan en este debate un papel importante. Véase también Hempel: «La posesión del espíritu se encuentra en una oposición decisiva a la fragilidad humana» (*Gott und Mensch*, 203). En este trabajo se quería tratar en primer lugar el problema institucional y luego el teológico último.

arrollo histórico concreto, el verdadero profeta se encuentra religiosamente en toda inseguridad. La vocación profética era un prestar oídos, totalmente objetivo, a los acontecimientos en el mundo cercano y lejano de los pueblos. Para Jeremías se hizo reconocible que los planes de Yahvé con Israel habían cambiado, debido a que, tras la feliz época de Josías, había sobrevenido en el horizonte político un tiempo malo y eso debía reconocerlo la profecía. Si no lo hizo, sí permaneció en la profetización directa de la salvación, se desprendió así del lenguaje de Yahvé en la historia y dejó al propio deseo convertirse en padre de sus profecías y, de ese modo, quedaba patente su incapacidad para ver el juicio sobre el propio pueblo. «¿Soy acaso un Dios de cerca, no de lejos?» [37]. Esta expresión, interpretada de muy diversas maneras, ha de ser entendida con Dulum y Volz en el siguiente sentido: Yahvé no es el benévolo Dios del pueblo, el padre de la tierra fácilmente inclinado a la misericordia. Un profeta tiene que ser el último que ve la amplitud y lejanía del plan divino en la historia. Pero aquellos profetas de salvación se han desacostumbrado a ese aspecto y se han sujetado cómodamente a la doctrina tradicional de la salvación. Si se desprendiese la predicación de los falsos profetas de su momento histórico, apenas habría algo que objetarles. En tal caso, Ananías no sería enjuiciado de modo distinto al Isaías de 2 Re 19 s [38]. Pero los profetas de desgracia no tenían ninguna teología legitimada, en la que se pudieran medir sus afirmaciones religiosas. Por el contrario, existía una profecía que estaba totalmente vinculada al momento histórico que Yahvé permitía vivir a su pueblo, es decir, una profecía que dependía con inmediatez directa del Dios creador. De ahí que se pueda decir también que en la polémica de los verdaderos profetas se trataba de la validez integral de la fe en la creación, existente implícitamente ya desde antiguo. Del mismo modo que el suelo y el terreno, sobre el que vivían Israel y los pueblos, era entendido como obra y donación de Yahvé, así también la variada situación histórica, en la que se encontraba Israel, era puesta continuamente en relación con Yahvé y afirmada como acción inmediata de Yahvé

37. Jer 23, 23.
38. Valeton (*o. c.*, 56) ve toda la complejidad del problema: «¿Podría ser ahora, lo que en tiempo de Isaías era prueba de la fe, una tentación?». Su caracterización de Ananías como «caricatura de Isaías» no estaría mal, si como fundamento para ello no hiciera referencia a lo imitativo de Ananías.

en Israel [39]. Los verdaderos locutores de Yahvé tenían un oído fino para el fallo de una profecía que en último término no era profecía alguna, sino simplemente un supuesto dogma. En el debate con los falsos profetas, la verdadera profecía lucha por lo que es específico suyo: el contacto incondicional con el Dios creador. En caso de producirse aquí un debilitamiento, el profeta podría resultar entonces un anunciador de dogmas ya reconocidos, pero no de la palabra de Yahvé. [40]

39. Cf. también Weinrich, *Der religiös-utopische Charakter der prophetischen Literatur*, 26: «La actualidad de lo profetizado... es en la predicación profética un factor determinante, aunque no el determinante».

40. En el enfrentamiento de Miqueas, hijo de Yemla, con los 400 profetas no se trata de ningún problema de certeza. Si aquéllos son engañados por Yahvé, no se pone en duda su *bona fides*, pero también se quita así a aquel debate toda base. La certeza profética ha trasladado aquí el problema con un tal ímpetu a la voluntad de Yahvé que el exegeta es llevado al límite de su competencia. En Ez 14, 9 se encuentra una rarísima salvaguardia de los intereses, como asimismo de la total responsabilidad subjetiva y de la exclusiva actuación divina, a la que se hace remontar todo acontecimiento: «Si el profeta se deja seducir, y dice alguna cosa (para la apostasía de Yahvé), seré yo, Yahvé, quien le habrá seducido y tenderé sobre él mi mano y lo exterminaré de en medio de mi pueblo, Israel».

LAS CONFESIONES DE JEREMIAS *

Lo peculiar de Jeremías son sus confesiones. Visiones proféticas, oráculos contra los pueblos, amenazas contra el abuso en el culto, los encontramos también en los demás profetas, pero sus confesiones, aquellos soliloquios íntimos, solitarios, con Dios, no tienen paralelo en algún libro profético. Aproximémonos a ellas y al peculiar problema teológico que contienen para nosotros [1]. Aquí no se puede pretender la exhaustividad, ni en la reproducción de los textos ni en su exposición.

I

Jer 15, 16-20:

16. Se encontraban palabras tuyas —las he consumido—. Eran para *mí tus palabras el gozo y alegría de mi corazón*, porque yo, ¡oh Yahvé!, llevo tu nombre. 17. Nunca me senté alegre entre los que hacían burlas. Por tu mano me siento solitario, pues me habías llenado de ira.
18. ¿Por que ha de ser perpetuo mi dolor y mi herida, deshauciada, rehusa ser curada? Yahvé, tú te has vuelto para mí un torrente falaz, aguas que no tienen seguridad alguna.

* Publicado por vez primera en Evangelische Theologie 3 (1936) 265-276.

1. Este trabajo se inserta dentro de un resultado de una investigación sobre el género literario, especialmente la investigación de Baumgartner sobre las «lamentaciones de Jeremías» y quiere servir de ejemplo de cómo una interpretación teológica puede y debe conectarse con «los resultados de la ciencia crítica». Estas confesiones le fueron negadas al profeta por inauténticas, debido a que parecían

19. Por eso así dice Yahvé: si vuelves, te dejaré servirme de nuevo. Si tú afloras cosas preciosas y no viles, me servirás, como boca. Aquellos se volverán a tí, tú, sin embargo, no te volverás a ellos. 20. luego te constituiré para este pueblo como muro inexpugnable de bronce. Se arrojarán contra tí, pero no podrán contigo, porque yo estaré contigo para ayudarte y salvarte.

Desde el punto de vista formal, el pasaje se divide en dos partes: una plegaria de Jeremías y una correspondiente respuesta divina. Ya en el v. 16 nos encontramos en medio de la *confessio.* Las afirmaciones, para la sensibilidad del antiguo testamento, son totalmente desacostumbradas: él «consumió» las palabras de Yahvé. Allí donde le alcanzaron, se hicieron para él «gozo» y «alegría del corazón». Su relación con la revelación es casi instintiva. Siente una cercanía interna con Dios que alcanza hasta las raíces físicas de su existencia. No hay duda alguna. Aquí Jeremías no habla desde la relación del hombre con la revelación, sino exclusivamente desde su situación como profeta. Por tanto, existía para él la posibilidad de un profético *delectari* totalmente espontáneo.

Este estar dirigido a Dios tiene una contrapartida: el que está totalmente vuelto hacia Dios está separado de los hombres. Precisamente su abertura a Dios lo ha hecho solitario entre los hombres. Es conmovedora la sencillez con la que se reconoce aquí como válida la ley de que los que se vuelven a Dios quedan perdidos para la compañía humana. En esta constatación está lejana toda altanería en relación con los demás hombres. Pero Jeremías continúa desarrollando sus ideas sobre la soledad. Esta tiene todavía otro fundamento: Yahvé lo «ha llenado de ira». Aquí habla Jeremías del contenido de su especial misión profética. ¡De ahí procede, por tanto, el trastorno en su relación con los otros hombres! El profeta habla de esta ira, de la cual él tiene que ser portador y utensilio, como de un cuerpo extraño que se ha introducido en él. Ahora tiene que reprender y amenazar. Ha tenido que renunciar

irreconciliables con la imagen que se hacía uno del profeta. Baumgartner ha rechazado de modo definitivo y convincente esa afirmación. Tras este debate, en primera instancia puramente de crítica literaria, ha surgido una nueva situación, ya que ha sobrevenido sobre la imagen del profeta Jeremías una nueva luz, después que las confesiones nos habían sorprendido casi como un cuerpo extraño, sin que, sin embargo, pudiesen negarse totalmente. Las lamentaciones, en cualquier aspecto, difieren de los «dichos proféticos divinos». Así, en nuestro tiempo, han cambiado para nosotros muchas cosas en la comprensión de los escritos veterotestamentarios. Muchas cosas, a veces aparentemente accidentales para la fe, están ahí elaboradas, esperando un nuevo enfoque teológico.

a la libertad de sus afectos naturales. ¡*śaśon* en Dios y *sa'am* sobre los hombres es una fórmula a la que puede sujetarse la vida profética de Jeremías! Este oficio, que le ha sido dado, ya desde (los designios de) Dios, le prepara, sin embargo, dolores cuyo fin no es previsible, y contra esto es contra lo que él se rebela. Ve en ello una infinidad de Dios. La palabra del torrente falaz es un tremendo reproche. Del mismo modo que un torrente de agua seduce a un rebaño, así Dios ha seducido a Jeremías. Durante un corto espacio de tiempo todo estuvo en orden, pero después resultó un engaño. Se ha roto una confianza.

La respuesta divina, de modo escueto y severo, establece las condiciones bajo las cuales puede volver Jeremías a su oficio profético. Bajo el aspecto del contenido, está fuertemente orientada según Jer 1, 18. A través de ella se ve claro que Jeremías ha de volver al lugar donde Dios había comenzado con él. Es significativo que falte tanto una constatación de que Jeremías ha faltado con sus palabras como una reprensión de esas palabras. Eso es comprensible en el momento en que Dios da una respuesta. La profundidad de su caída se hace evidente en el proceso de volver a comenzar. El quería dejar su oficio profético, hacerse ciudadano entre los ciudadanos. Pero no debe hacerlo. No debe hacer de los otros hombres su punto de referencia, sino que ellos lo deben hacerlo de él, ya que aflora cosas preciosas y no viles. Ciertamente no nos equivocamos si relacionamos la significativa expresión última con toda la queja preferente. «Vil», «no precioso», a los ojos de Dios significaba que Jeremías estaba muy satisfecho de su oficio profético, pero, cuando éste le ponía en complicaciones y dolor, lo quería desechar de sí.

Hagamos aquí una simple constatación para complicar nuestro problema: la alocución divina, es decir, el anuncio profético, por tanto, en el sentido estricto de la palabra, es aquí sólo la respuesta de Yahvé. ¡Con toda claridad se afirma que Jeremías, con las propias palabras de su *confessio*, ha abandonado el oficio profético! Sin entrar más profundamente en el conjunto de problemas, podemos decir plenamente que aquí no oímos hablar a Jeremías como profeta en el viejo sentido de la palabra, si por profetas entendemos a los varones que tienen la pretensión de haber sido encargados inmediatamente por Dios de una predicación. La dirección de sus palabras no va de arriba a abajo, sino de abajo a arriba y lo que él testimonia no es primeramente una palabra de Dios, sino su problemática interna, sus dolores y su desesperación.

II

Lo mismo ocurre si leemos a Jer 12, 1-5. Lo torturante del problema tiene ya ahí, de modo especial, su expresión en cuanto que Jeremías, antes de que comience a exponer sus cosas, queda desarmado:

1. Justo eres tú para que yo pueda contender contigo; pero, a pesar de eso, tengo que disputar contigo... No es un compañero de igual condición, sino, ya en la base, un sometido. Jeremías se complica así en un demoledor dilema: tal es la fatal cadena firme de la felicidad de los impíos.
2. Tú las plantas, echan raíces, prosperan e incluso dan fruto... Y, al mismo tiempo, de ese mismo Dios procede el dolor y la estrechez.

   La respuesta que sigue de Dios respira de nuevo una severidad negativa:

5. Si corriendo con los de a pie te has fatigado ¿cómo competirás con los caballos? Y si en tierra de paz no te sientes seguro, ¿qué harás en los boscajes del Jordán?

Esto no es en realidad ninguna respuesta. No hay ningún encaramiento con la pregunta detallada del profeta. ¡Ella misma es una cuestión! La frase es brillante y está cargada de secretos, es casi un enigma divino, de modo que su alcance más puede intuirse que comprenderse. ¡Minúsculo hombrecillo débil, cómo estás todavía en el comienzo! Los hombres de a pie ya te fatigan y en tierra de paz te encuentras inseguro. Jeremías se encontraba casi aplastado por su problema. Ahora tiene que escuchar que él no sabe absolutamente nada de Dios, que está todavía en el principio. ¡Ante la queja humana sobre los enigmas en el gobierno divino del mundo, levanta Dios un momento el velo y se abre una perspectiva de enigmas y oscuridades de muy desigual naturaleza, sin que dé la mínima base para una explicación! Pero esto último exactamente es importante: no se trata en manera alguna de problemas teóricos y de su solución. Dios, con su pregunta, saca a Jeremías de la teoría, de la cavilación y lo conduce a la otra cuestión, a la del acrisolamiento por el dolor. Para Dios se trata del problema de la permanencia, de la obediencia.

III

Jer 8, 18-23:

18. Mi mal es sin remedio, mi corazón desfallece. 19. He aquí el grito de angustia de la hija de mi pueblo desde lejana tierra, ¿no está por ventura en Sión Yahvé? ¿No está en ella su rey? ¿por qué, pues, provocaron mi ira con sus ídolos, con dioses extraños? 20. Pasó el verano, se concluyó el otoño y no hemos sido salvados. 21. Estoy quebrantado por el quebranto de la hija de mi pueblo, estoy cubierto de luto, se ha apoderado de mí el espanto. 22. ¿Por ventura no había bálsamos en Galaad ni había médicos allí? ¿cómo, pues, no surgió la curación de la hija de mi pueblo? 23. ¡Quién me diera que mi cabeza se hiciera agua y mis ojos fuentes de lágrimas para llorar día y noche las llagas de la hija de mi pueblo!

Este pasaje está lleno de una tremenda inquietud interior. Ante el alma del profeta desfilan visiones aterradoras. Pero no es una visión cerrada, se trata de diversas imágenes, quizás incluso girones de imágenes, que se presentan a la vista de Jeremías. El grito de angustia de su pueblo (19a), él oye algo como si fuera la respuesta divina (19b), luego se alza de nuevo la queja; al profeta le ilumina ahora la idea de que la curación pueda ser encontrada, si no en Yahvé, en alguna otra parte. Pero esa idea es alejada nuevamente como inútil y la queja resuena en un indescriptible lamento. Pero esto es ahora lo importante: estos elementos inquietantes, casi dispares, de la imagen se funden ahora en un todo único, cogidos y llevados por una inimaginable capacidad de sufrimiento. La poesía comienza con la expresión de un dolor muy personal y se cierra de igual modo, ¡pero en el interior de este terreno, sostenido como por las paredes de su corazón, están tales imágenes!

Las imágenes sueltas que en un breve espacio se amontonan ante el profeta son una tragedia que se desarrolla realmente en muchos actos: la necesidad, el problema de Dios, la decisión de buscar junto a él, oficialmente, una respuesta, el dicho divino con el rechazo de la petición, luego la situación de total desconsuelo.

Pasó el verano, se terminó el otoño...

Es el final del año, del que ya no se espera nada. Pero todavía no se trata de capitulación alguna. Los pensamientos se mueven ahora en otra dirección y esta vez es el profeta mismo quien busca una salida (22). Pero también esa pregunta se extingue. Si el sentimiento interno había permanecido hasta ahora a través de las

interrogaciones con cierta reserva —en la búsqueda había algo tenso en él—, ahora con el eco de la última interrogación da curso libre al lamento, desea incluso todavía una posibilidad, la de dejarse anollar totalmente por la aflicción.

No hay duda alguna. Con este cantar hemos descendido a un estrato, esencialmente más profundo, de los dolores de Jeremías. Este dolor es, en primer término, simple y sencillamente un dolor compartido (¡Una constatación que a nosotros, como teólogos, casi nos pone en aprieto!). El dicho divino no es aquí el objetivo mental de este pasaje, sino que esta *confessio* sirve única y exclusivamente para la descripción de una moción anímica muy personal. No da testimonio de Dios, no digamos ya en el modo directo de la predicación profética anterior, sino que da expresión a un dolor muy subjetivo. ¿Habla entonces Jeremías aquí todavía como profeta? Pero primero queremos dejar paso a los cantares que describen el punto culminante de sus dolores.

IV

Jer 20, 7-9:

7. Tú me sedujiste ¡oh Yahvé! y yo me dejé seducir. Tú eras más fuerte y yo fui vencido. Ahora soy todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo. 8. Pues siempre que hablo tengo que gritar, tengo que clamar: «ruina y devastación». Y todo el día la palabra de Yahvé es oprobio y vergüenza para mí.
9. Y aunque me dije: «No me acordaré de él, no volveré a hablar en su nombre», es dentro de mí como fuego abrasador, encerrado dentro de mis huesos y me fatigo por soportarlo, pero no puedo.

El primer verbo del v. 7 significa propiamente «charlar» y se usa para la seducción de una muchacha. El otro significa algo así como un combate en el que Jeremías ha sido vencido. ¡Qué dulce fuiste para mí y qué fuerte! [2]. Esta entrada es tremenda. El profeta se queja frente a Dios de la debilidad, debilidad por otra parte perdonable, ¡cómo podría oponerse él! La acusación se dirige aquí, inmediatamente contra Dios, por haberlo convertido en irrisión

2. Baumgartner, *o. c.*, 64.

para todo el mundo. En el acto de su vocación profética, para Jeremías no se trata de justicia o injusticia, tampoco en primer lugar de un problema de convencimiento interno, sino de una cuestión completamente banal de fuerza. Así, es decir, como una desigual relación de fuerza puede ser considerada, por tanto, la relación entre Dios y el hombre y esa determinación de la relación no es probablemente todavía la más externa. El v. 8 no puede interpretarse con toda seguridad. Probablemente Jeremías no piensa en actos de violencia que le han ocurrido a él, sino que cita palabras-motivo de su predicación de juicio. Debido a que él no experimentó una oposición seria, sino —lo que, naturalmente, es mucho peor— irrisión y burla, Jeremías nos confiesa con extraordinaria sinceridad los pensamientos que le asaltaron: Dios ha de buscarse a otra persona, él no quiere preocuparse más de su oficio profético. Pero —¡evidentemente no quedó todo en puros pensamientos, sino que hubo un intento real!— eso no resultó. El estaría internamente consumido si hubiera mantenido consigo las palabras de Dios. La *confessio* vibra con un agotamiento casi mortal: «me he fatigado por soportarlo, pero no puedo». Estos párrafos de Jeremías son de los más expresivos y fuertes en relación a lo que dice el antiguo testamento de la coacción que Dios puede ejercer sobre el hombre. De nuevo hemos de resaltar: la relación de Dios con el hombre es puesta aquí en un estrato profundo de la experiencia humana, donde ya no se trata en absoluto de decisiones libres o de un consentimiento espiritual o de ser seducido. Aquí el problema del encargo profético, y también el de la obediencia humana y de la purificación, es sentido sencillamente como un problema de fuerza.

V

Jer 20, 14-18:

14. Maldito el día en que nací; el día en que mi madre me parió
no sea bendito; 15. Maldito el hombre que alegre anunció a
mi padre: «Te ha nacido un niño varón», llenándole de gozo.
16. Sea ese día como las ciudades que Yahvé destruyó sin compa-
sión, donde por la mañana se oyen gritos y por el mediodía
alaridos. 17. ¿Por qué no me mató en el seno materno y hu-
biera sido mi madre mi sepulcro y yo preñez eterna de sus
entrañas?
18. ¿Por qué salí del seno materno para no ver sino trabajo y dolor
y acabar mis días en la afrenta?

Ahora es completamente de noche en torno al profeta. El pasaje debe proceder, también desde el punto de vista biográfico, de una de las últimas fases de los dolores de Jeremías. Una maldición como ésta es, conforme a la fe general del oriente y veterotestamentaria, algo más que malas y airadas palabras. Según la concepción de los antiguos, existen realidades demoníacas sobre las que el hombre puede disponer de alguna manera. El las puede llamar y seducir, ya que en ellas existe una disposición voluptuosa para la destrucción. De esa manera, el acto de la providencia que ha fijado el día del nacimiento para una ordenación de la salvación, ha de ser anulado. Jeremías carga sobre ese día lo que él puede alcanzarle con la maldición y de ese modo retrocede, por así decirlo, más allá de la vida material y ataca la misma disposición sobrenatural de la providencia. La maldición es tan tremenda, tan arrebatada, que alcanza incluso al hombre ingenuo que trajo a su padre la noticia del nacimiento, aquel insensato que creía anunciar una alegría. Este día —lo hemos visto— llevaba consigo el destino, debía haber dejado morir a Jeremías en el seno materno. Pero ¿es que debía haber salido él del seno materno? Entonces habría tenido ella una preñez eterna. ¡Extravagante idea! Pero precisamente en este deseo original sentimos el rápido calor creciente de sus sentimientos hacia su madre: ¡si su seno todavía lo cobijase, y si fuese su sepulcro donde él pudiera descansar! Jeremías pondera su vida tal como a él se le presenta: ha de acabar en trabajo, dolor y afrenta.

Este puede ser designado como el grado más bajo de los dolores de Jeremías. Todo está deshecho en él, incluso arrastra a los personajes más queridos, a la madre, al padre, al amigo de la casa, hacia la noche de sus lamentos [3]. Es superfluo preguntarse si él ha descendido todavía más abajo. ¿Quizás en la hora de su último martirio? Siempre la reserva que constituye para el intérprete el primer mandamiento, se puede decir que la muerte corporal como tal no es ningún aumento, sino más bien la solución de sus problemas.

No solamente en el sentido de un juicio estético —que aquí sería difícil de reprimir— hay que constatar a la cabeza de algunos pensamientos fundamentales: las confesiones de Jeremías son en la literatura profética, incluso en todo el antiguo testamento, algo único en su género. Si sobrevolamos el contenido de los libros

3. Volz, *Der Prophet Jeremia*, 1935, 211.

proféticos desde Amós a Malaquías, encontramos en ellos «predicación» y, en realidad, generalmente en un sentido profético directo de una revelación de Dios (no sólo como testimonio de una fe, como en los libros históricos o poéticos). Las confesiones de Jeremías no son, sin embargo, en manera alguna, predicación profética. La dirección de las palabras no va de arriba a abajo (el profeta tampoco es aquí punto de tránsito), sino de abajo a arriba. Jeremías no habla de Dios, sino de sí mismo y de las mociones de su alma. Quizás se esté aquí inclinado a eliminar el problema teológico, que con ello se nos plantea, al hacer referencia a diversos salmos [4], en los que los hombres píos hablan frecuentemente más de sí mismos y de sus relaciones que de Dios. En realidad, ¿por qué Jeremías no iba a poder hablarnos alguna vez al margen de su oficio profético, fuera, para decirlo así, de sus funciones? ¿tendríamos aquí, entonces, por tanto, pura religiosidad humana, que fluye al margen de la coacción de su vocación profética, de lo más último y primitivo del *homo-religiosus*? Quien conoce la interpretación de Jeremías de los últimos 50 años, sabe con qué preferencia e incluso respeto han transitado por ese camino los intérpretes. Pero ese es un falso camino. Jeremías no habla en sus confesiones desde fuera de sus funciones, sino desde su cargo profético. No se trata, pues, de que tengamos paralelamente en Jeremías testimonios proféticos propiamente dichos y afirmaciones religiosas generales, sino que las confesiones proceden precisamente del centro de su ser profético. De ahí que nos encontremos ante la tarea de comprender de un modo nuevo el concepto de testimonio profético en Jeremías.

Una consideración teológica de estas perícopas tiene que partir, por tanto, de que las confesiones proceden directamente *ex munere prophetico* y con esto ha de vincularse, por otra parte, la constatación de que el alma, toda su misma vida subjetiva y experiencia, se encuentran en ellas en el centro. Así, en Jer 12, 1-5, era un problema individual, pero son fundamentalmente todos los conflictos interiores provocados por su vocación. Aquí nos encontramos con toda la escala de males psíquicos-humanos: miedo ante la afrenta, espanto ante el fracaso, desaliento sobre la propia fuerza, duda sobre principios de fe, soledad, compasión, decepción hasta llegar casi al odio a Dios. No falta nada de lo que puede ocurrirle al corazón del hombre. Y todo eso es dolor, decepción,

4 Cf G Holscher, *Die Phopheten*, 1935, 399 «Los presupuestos (de las confesiones) no son otros que los de la mayoría de los salmos lamentatorios».

acobardamiento ante su vocación profética. ¿No estaría permitido comprender aquí a Jeremías, en primera instancia, sencillamente como el término de una serie histórica de figuras proféticas? ¿Acaso en estas confesiones no llega realmente el profetismo, en un sentido muy esencial, a su término? Cuanto menos visible es una tradición profética externa desde Amós a Jeremías, tanto más se puede afirmar, sin embargo, que en Jeremías está también Amós, Isaías, Miqueas, Sofonías. En él está su servicio y su responsabilidad, pero también sus callados dolores y sus decepciones están presentes como una carga invisible heredada, aunque muy real. En eso Jeremías es muy diferente de sus predecesores: el encargo profético, que en Amós era todavía de una sola hechura, se rompe en Jeremías en el punto crítico y, a través de esa grieta, penetra una oscura tiniebla. Y eso resulta ahora claro: todas sus confesiones giran en torno a esta grieta abierta en su oficio profético.

El exegeta no está llamado a emitir aquí juicios de valor, sino que debe constatar simplemente que el profeta Jeremías ha estado ocupado con aquella irrupción de desesperación en su interior, al menos tanto como con sus auténticas tareas proféticas. Esa desesperación crece visiblemente en sus confesiones y lo vemos ocupado con ella hasta el extremo del agotamiento. No basta con que llamemos a eso una descomposición de lo específico profético mediante reflexiones subjetivas o que lo entendamos como una emanación de índole psíquica individual. Aquí se trata de algo más que de una reflexión subjetiva o de una diferencia individual de temperamento. Se refleja más bien la esterilidad extrema del auténtico servicio profético Pero esta esterilidad no sólo es visible, sino que se introduce como dolor en la vida de Jeremías y tiene que ser soportada por el profeta. Isaías y Miqueas fueron solamente predicadores de la palabra de Dios. Con Jeremías se anuncia algo nuevo en la actuación de Dios a través de los profetas. Jeremías no sólo sirve a Dios con la predicación enérgica de su obra. No, su persona, su vida, son envueltas también, ya en la tierra, en la cosa de Dios. Así —y esto es en Jeremías una novedad—, el profeta es ahora un testigo de Dios no sólo en virtud de su carisma, sino por su propia *humanidad*, pero no como el mensajero de Dios que triunfa sobre el pecado de los hombres o que vence, sino que queda destrozado bajo los hombres. De aquí que el propio *bios* de Jeremías se haga ahora con fuerza de testimonio; su alma sufriente y su vida sangrante en aras del encargo divino se convierten en una referencia a Dios. ¡Al lado de su *munus propheticum* se anun-

cia su *munus sacerdotale*! Por esto Jeremías no es sólo fin de una serie sino también principio. Con él se abre realmente un nuevo capítulo en las profecías sobre Jesucristo.[5]

Aún nos queda otro punto: los profetas, precedentes a Jeremías, pueden ser considerados, ciertamente, bajo el aspecto teológico, con todo derecho, como figuras medianeras. Pero Jeremías no tiene ante sí, como Oseas o Isaías, a los hombres, ante los cuales ejerce la mediación. Si prestamos atento oído a las confesiones, en su desaliento y en su rebelión, entonces chocamos con lo más extremo: Jeremías, como mediador, no solamente tiene ante sí a los hombres para sufrir el dolor de ellos, sino que lleva en sí mismo todas sus desgracias. Ellos están presentes en su protesta. Jeremías tiene que morir en la presencia de Dios con estos hombres que él lleva en sí mismo, muere con ellos muchas muertes hasta llegar a su propia muerte física. Ahí no hay ningún «sin embargo» más, ningún final consolador, ninguna victoria final redentora. Por tanto, las confesiones de Jeremías dan testimonio de la severidad de la ira divina. Estos autotestimonios no saben absolutamente nada de cualquier fuerza expiatoria o redentora que esté aneja a sus dolores. Esto no es en verdad una carencia personal en Jeremías de toda idea sobre el sentido de sus dolores. Precisamente tenemos que precavernos aquí de cualquier interpretación excesiva. Su oposición, su rebelión, su airada maldición al final muestran claramente las fronteras de su oficio de mediador. Pero, también, como el no «perfecto» en el sentido de la carta a los hebreos y, precisamente como tal, Jeremías es un signo del que ha de venir y nos enseña a conocer el oficio de mediador de Cristo en toda su profundidad. Lo que allí se describe de dolores, que emanan del oficio de mediador —desde la selección de entre la alegre comunidad humana hasta el último camino hacia la noche del abandono de Dios—, es una sombra y una imagen del futuro y perfecto servicio de mediación.

5. En este capítulo se insertan también las narraciones de Baruch, que no son una biografía sino historia de la pasión. ¿Qué fue lo que impulsó a este hombre a coger la pluma sino el conocimiento de que Jeremías no sólo se convirtió en testigo a través de su palabra, sino que esta nueva línea vital, trazada lentamente en el dolor y la desesperación, era un testimonio en un nuevo sentido profético? Naturalmente, falta toda exaltación del martirio, pero también toda idea de *imitatio*.

INDICE GENERAL

Prólogo 9

EL PROBLEMA MORFOGENETICO DEL HEXATEUCO 11

1. El pequeño credo histórico 13
2. Modificaciones autárticas del credo en la poesía lírica del culto 18
3. La tradición del Sinaí en el hexateuco 22
4. La tradición del Sinaí como leyenda conmemorativa 28
5. El problema de la forma en el deuteronomio 33
6. La fiesta y su origen histórico 40
7. El origen de la tradición de la conquista de la tierra 46
8. La transformación en literatura 53
9. El yahvista 55
10. El problema teológico del yahvista 71
11. Consideraciones finales 77

TIERRA PROMETIDA Y TIERRA DE YAHVE EN EL HEXATEUCO 81

TODAVIA EXISTE EL DESCANSO PARA EL PUEBLO DE DIOS 95

EL TABERNACULO Y EL ARCA 103

LA IMPUTACION DE LA FE COMO JUSTICIA 123

EL PROBLEMA TEOLOGICO DE LA FE EN LA CREACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO 129

LOS COMIENZOS DE LA HISTORIOGRAFIA EN EL ANTIGUO ISRAEL 141
1. Las leyendas heroicas 146
2. La historia de la sucesión al trono de David 151
3. La interpretación 163

LA TEOLOGIA DEUTERONOMISTICA DE LA HISTORIA EN LOS LIBROS DE LOS REYES 177

EL RITUAL REAL JUDIO 191

LA CIUDAD SOBRE EL MONTE 199
1. Is 2, 1-4 200
2. Is 60 202
3. Ageo 2, 6-9 205

«JUSTICIA» Y «VIDA» EN EL LENGUAJE CULTICO DE LOS SALMOS 209

LA PREDICACION LEVITICA EN LOS LIBROS DE LAS CRONICAS 231

JOB 38 Y LA ANTIGUA SABIDURIA EGIPCIA 245

LA HISTORIA DE JOSE Y LA ANTIGUA HOKMA 255

ALGUNOS ASPECTOS DEL CONCEPTO VETEROTESTAMENTARIO DEL MUNDO 263

EL PUEBLO DE DIOS EN EL DEUTERONOMIO 283
1. Punto de partida del análisis 283
2. Relación de Israel con Yahvé 302
3. La vida religioso-cúltica del pueblo de Dios 309
4. La bendición de Yahvé para el pueblo de Dios 318
5. Unificación del contenido teológico 329
6. Conclusiones 338
Apéndices 344
1. La disolución del pensamiento deuteronomista del pueblo 344
2. El deuteronomio y los grandes profetas 350
a) Oseas y el deuteronomio 356
b) Isaías y el deuteronomio 361
c) Jeremías y el deuteronomio 367

FE Y CONCEPCION DEL MUNDO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO 377

OBSERVACIONES A LA NARRACION DE MOISES (EXODO 1-14) 389

INTERPRETACION TIPOLOGICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO 401

LA TEOLOGIA DEL CODIGO SACERDOTAL 421

1. El círculo del universo 423
2. El círculo noaquítico 426
3. El círculo abrahamítico 430
4. Conclusión 441

LOS FALSOS PROFETAS 445

LAS CONFESIONES DE JEREMIAS 461

Indice general 473